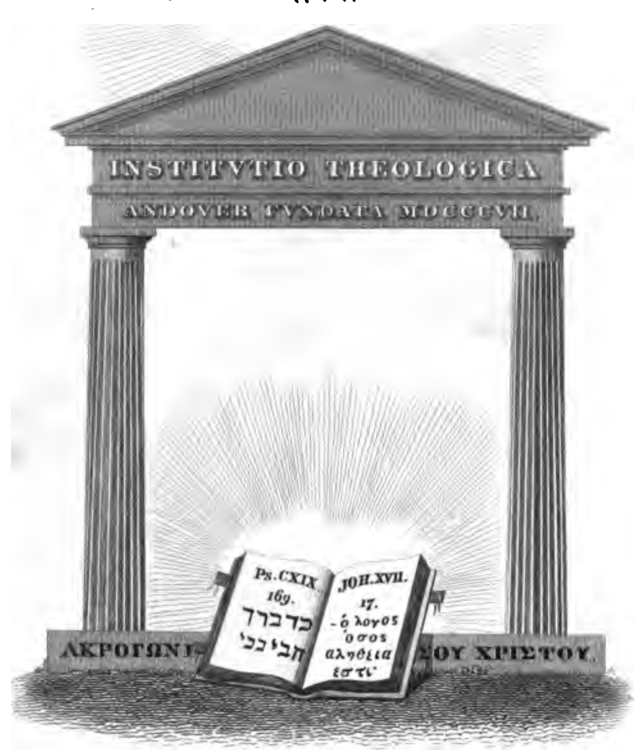
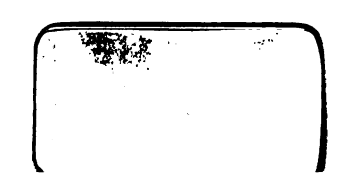
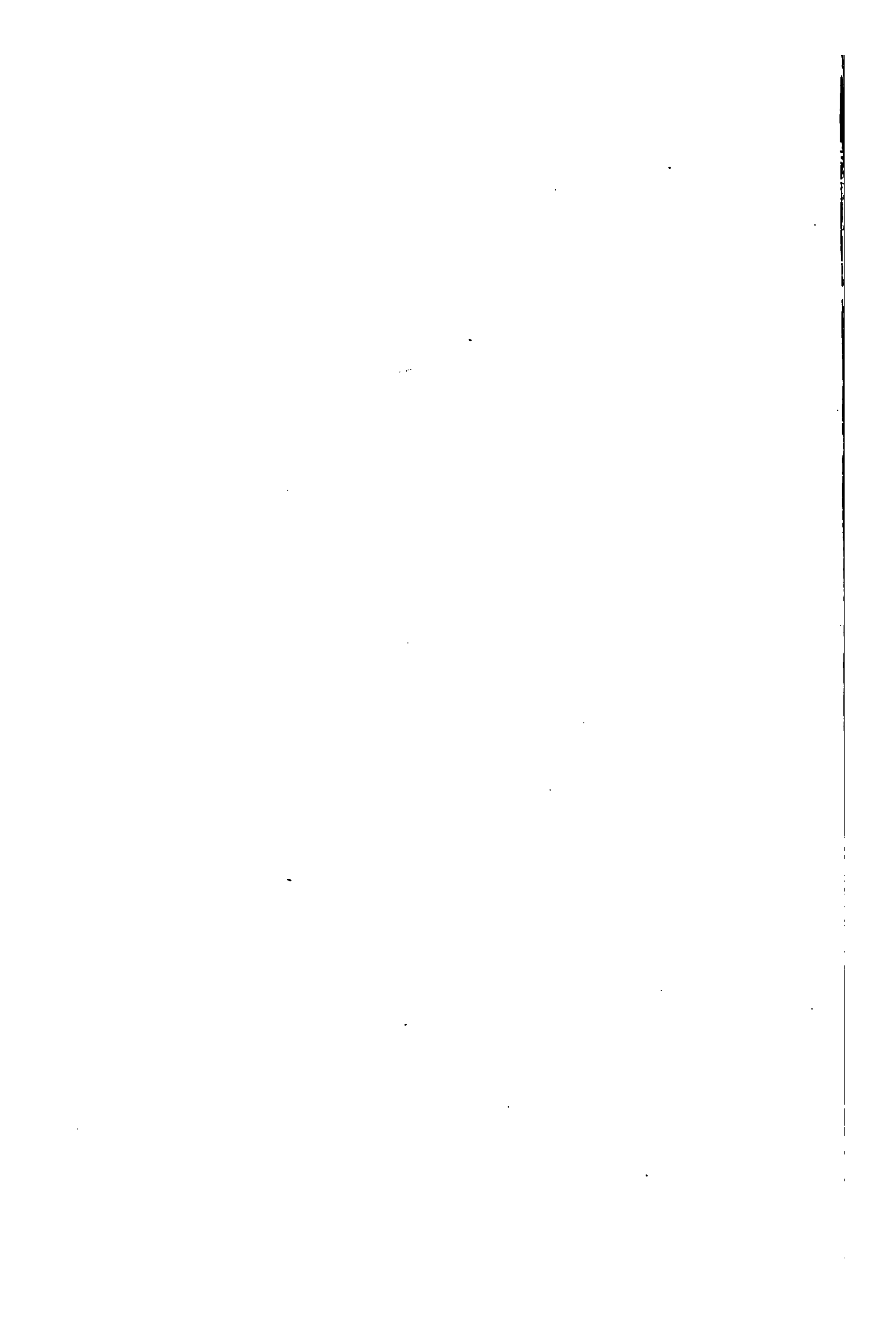




יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
PS. CXIX. 169.
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ





DIE TESTAMENTE

DER

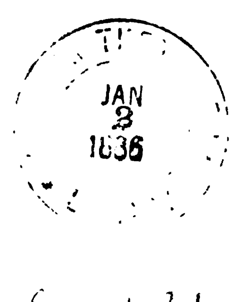
ZWÖLF PATRIARCHEN

UNTERSUCHT

VON

LIC. FRIEDRICH SCHNAPP.

HALLE.
MAX NIEMEYER.
1884.



Vorwort.

Die vorliegende Untersuchung über die Testamente der zwölf Patriarchen erstreckt sich allein auf die Composition des Buches. Es schien mir angezeigt, vorerst diese Ausführungen der Oeffentlichkeit zu übergeben und das Urtheil Anderer darüber herauszufordern, ehe ich zu einer den Inhalt der Schrift betreffenden Abhandlung fortschreite. —

Was die Textausgabe des Buches angeht, so habe ich diejenige von Robert Sinker (Cambridge 1869) neben der des Fabricius benutzt. Leider hat sich noch Sinker damit begnügt, den Text der Cambridger Handschrift (cod. Cantabr.) zu reproduciren, daneben die Varianten des cod. Oxoniensis (Oxon.) einfach anzugeben, ohne sich auf weitere textkritische Fragen irgendwie einzulassen. Wenngleich die Sinker'sche Ausgabe weit sorgfältiger und genauer ist als die früher von Grabe, Fabricius, Gallandi und Migne besorgten, so ist sie doch für den wissenschaftlichen Gebrauch durchaus nicht genügend. Der von Sinker 1879 edirte Appendix, in welchem die Varianten zweier zu Rom (R.) und Patmos (P.) befindlichen Handschriften mitgetheilt

werden, zeigt, dass der Text des Cantabr. an sehr vielen Stellen geändert werden muss. Es wäre äusserst wünschenswerth, dass Sinker sich auf Grund des vorhandenen Materials zu einer abermaligen Herausgabe der Testamente entschlösse, ohne eine etwaige zweite Auflage seines Buches abzuwarten.

Wesel, im Juni 1884.

Der Verfasser.

In der Reihe der pseudepigraphischen Schriften des Alten Testamentes nehmen die Testamente der zwölf Patriarchen eine bedeutsame Stellung ein. Abgesehen davon, dass dieses Buch schon wegen seines verhältnissmässig grossen Umfangs und weil es uns unverkürzt vorliegt, einen werthvollen Beitrag zur Charakteristik jener pseudepigraphischen Literatur überhaupt liefert, ist es auch hinsichtlich seines Inhalts geeignet, nach mancher Seite hin Aufschlüsse über wichtige theologische Fragen zu geben. Wenn es, wie man jetzt fast allgemein anzunehmen geneigt ist, aus dem Anfang oder der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus stammt, so lässt es uns einen Blick in die ersten Ansätze der christlichen Dogmatik thun, welche namentlich was die Christologie anlangt, von grossem Interesse für uns sind, um so mehr als die Aussagen über die Person und das Werk Christi von denjenigen der neutestamentlichen Schriftsteller in manchen Punkten abweichen. So wird, um hier nur einige Abweichungen anzudeuten, die Abstammung des Messias aus den Stämmen Levi und Juda wiederholt und nachdrücklich betont und Christus selbst als *θεὸς καὶ ἄνθρωπος* (Sym. 7), *ἀρχιερεὺς καὶ βασιλεύς* (Rub. 6. Sym. 7), *ἀναμάρτητος* bezeichnet, alles Prädikate, welche sich im Neuen Testamente nirgends finden. Auch für die Geschichte der christlichen Ethik würden dann die Testamente manchen Beitrag liefern, da in ihnen eine Menge von ethischen Thematen abgehandelt wird. Wir begegnen mancherlei Aussagen über die Natur und das Wesen des Menschen (cf. bes. Neph. 2), über dessen Bestimmung nach Gottes Geboten zu wandeln (Lev. 13 Benj. 10), die bösen Lüste und Begierden zu meiden (Rub. 4 ff. Sym. 3 ff.) und sich vor den *πνεύματα τῆς πλάνης* zu hüten, welche ihn vom rechten Wege abzubringen suchen. Bemerkenswerth ist ferner die Lehre von der vergeltenden Gerechtigkeit

Gottes, wonach er jeden Sünder an dem Körpertheile straft, mit welchem er gesündigt hat (Rub. 1 fin. Gad 5), während den Frommen die höchsten Belohnungen in Aussicht gestellt werden (Zab. 8 Sym. 4). Nicht weniger ist die Angelologie und Satanologie zu beachten, welche uns in sehr ausgeprägter Gestalt in den Testamenten vorliegt. Endlich lassen uns die Weissagungen, von denen nicht wenige in apokalyptische Form gekleidet sind, einen Blick in das Wesen der christlichen Apokalyptik thun und geben viele auffallende Parallelen zu der johanneischen Apokalypse, wie denn überhaupt die Testamente für die Exegese von fast sämtlichen neutestamentlichen Schriften einen werthvollen Beitrag liefern. Vorstmann[1]) braucht nicht weniger als 79 Seiten, um die Berührungspunkte unserer Schrift mit dem Neuen Testamente aufzuzählen, und bemerkt mit Recht, dass dieselbe, auch wenn sie ein nachchristliches Produkt sei, einen bisher noch lange nicht genug beachteten Werth für die Exegese und Theologie des Neuen Testamentes habe. Wir brauchen zum Erweise dessen nur an die äusserst schwierige Stelle 1. Thess. 2, 16[b] zu erinnern: *ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος*, welche sich fast wörtlich Lev. 6 fin. wiederfindet: *ἔφθασε δὲ ἡ ὀργὴ κυρίου ἐπ' αὐτοὺς εἰς τέλος*. In Jud. 25 begegnet uns eine offenbare Parallele zu den Seligpreisungen der Bergpredigt (cf. namentl. die Worte: *καὶ οἱ ἐν πενίᾳ [τελευτήσαντες] χορτασθήσονται*); die Beschreibung der sieben Himmel (Lev. 2 ff.) wirft ein Licht auf die Worte Pauli 2. Cor. 12, 2: *οἶδα ἄνθρωπον . . . ἁρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ*. Ausdrücke wie *ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* (Jos. 19. Benj. 3 cf. Joh. 1, 29), *ἔχοντες τὸν θεὸν τῆς εἰρήνης* (Dan 5 cf. 2. Cor. 13, 11), *ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου* (Zab. 9 cf. Phil. 2, 7) etc. stellen den Zusammenhang unseres Buches mit dem Neuen Testamente ausser Zweifel und lassen seine Verwerthung für die Exegese als höchst fruchtbringend erkennen. Noch erinnere ich daran, dass Godet[2]) die Testamente für die Bestimmung der Abfassungszeit des Johannes-Evangeliums benutzen zu können glaubt und Ritschl[3]) darauf aufmerksam macht, dass Benj. 11, wo von Paulus aus-

[1]) Disquisitio de test. XII patriarch. origine et pretio. Rotterdam 1857.

[2]) Godet, Commentar zu dem Evangelium Johannis, deutsch von Wunderlich, 2. Aufl. p. 147 f. — Mangold, Theol. Literaturzeitung 1876 No. 14.

[3]) Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1. Auflage, p. 323 not. 1.

gesagt wird: *καὶ ἐν βίβλοις αγίαις ἔσται ἀναγραφόμενος καὶ τὸ ἔργον καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ* „das älteste Zeugniss für das Vorhandensein der Apostelgeschichte und für die Gleichstellung ihrer wie der paulinischen Briefe mit dem Alten Testamente d. h. für ihre kanonische Geltung in kirchlichen Kreisen sein möchte".

Weit wichtiger würden noch die Testamente für uns, wenn sich erkennen liesse, welcher Richtung in der ersten christlichen Kirche sie angehören; in diesem Falle nämlich gäbe uns das Buch die Mittel zu einer genaueren Charakterisirung der einzelnen Parteien in der alten Kirche, welche bis heute noch in vielen Punkten schwankend und unklar geblieben ist. Während aber die Meinungen der neueren Gelehrten sich darin einig sind, dass unsere Schrift von einem Christen verfasst sei, gehen ihre Ansichten in Betreff der Partei, welcher der Verfasser zugethan ist, weit auseinander. Nitzsch[1]) glaubt, dass ein Judenchrist und zwar ein Alexandriner die Testamente geschrieben habe, da sich in diesem Falle sowohl der hellenistische Dialekt als auch die dogmatischen Anschauungen des Verfassers am leichtesten erklären liessen. Auf einen alexandrinischen Judenchristen, so führt Nitzsch aus, deute die besondere Hervorhebung des Priesterthums und seine Ueberordnung über das Königthum hin (Jud. 21: *ὡς ὑπερέχει οὐρανὸς τῆς γῆς, οὕτως ὑπερέχει θεοῦ ἱερατεία τῆς ἐπὶ γῆς βασιλείας* cf. Jsach. 2 Lev. 8 — Philo, leg. ad. Caj. p. 1031; Herm., visio 3, 5. sim. 9, 25). Auch die Vorliebe für Allegorieen sei bei einem Alexandriner am wenigsten auffallend (As. 2 Jud. 25), sowie die Anklänge an den Mithras-Kultus, welche in Neph. 5 hervorträten. Ebensowenig seien dann die essenischen Elemente in unserer Schrift befremdlich, da die Essener schon vor Christi Geburt in Aegypten ihren Sitz gehabt und auf die Dogmatik und Moral der alten Kirche bedeutend eingewirkt hätten. Solche Einflüsse des Essenismus findet Nitzsch Zab. 5, Gad 1 in der Ermahnung zum Mitleid gegen Thiere, Rub. 1 in der Warnung vor übermässigem Genuss von Speise, Jsach. 2 in dem Lobe, welches der Rahel gespendet wird, da sie nicht *διὰ φιληδονίαν* sondern der Nachkommen wegen den Beischlaf des Jakob begehrt habe, endlich Zab. 10 in dem Preise

---

[1]) Nitzsch, de test. XII patr., libro V. T. pseud. Wittenberg 1810.

der *μακροβιότης* und des *καλὸν καὶ ὑγιὲς γῆρας*. Ausserdem weist Nitzsch auf den philosophischen Eklekticismus des Verfassers hin, was wiederum den Alexandriner verrathe. As. 5 liefere ein Beispiel für die pythagoräische Zahlenlehre (*ὁρᾶτε πῶς δύο εἰσὶν ἐν πᾶσι ... καὶ ἓν ὑπὸ τοῦ ἑνὸς κέκρυπται κτλ.* cf. As. 1: *δύο ὁδοὺς ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων .... διὰ τοῦτο πάντα δύο εἰσίν, ἓν κατέναντι τοῦ ἑνός*. As. 3. 6. Neph. 8. — Herm., mand. 7. 8. 10. sim. 9). Rub. 2 und 3 sei die Auseinandersetzung über die *ἑπτὰ πνεύματα* der Philosophie des Philo entlehnt, welcher die Ansicht der Stoiker und Akademiker über die anima *πολυμερής* so zu vereinigen suche, dass er das *ἄλογον* des Plato in sieben *μοῖραι* getheilt sein lasse. Bei einem alexandrinischen Verfasser könne es schliesslich nicht Wunder nehmen, dass, trotzdem die Ermahnungen oft auf der Höhe der christlichen Lebensanschauung ständen (Gad 4. 7. Jud. 20), doch bisweilen der christliche Standpunkt verlassen (As. 4: *πολλοὶ γὰρ ἀναιροῦντες τοὺς πονηροὺς δύο ποιοῦσιν ἔργα, κακὸν διὰ καλοῦ, ὅλον δὲ ἐστὶ καλόν*), die Tugend mehr in das Handeln als in die Gesinnung gesetzt und dem Gebete eine magische Kraft zugeschrieben werde etc. (Neph. 6. Gad 5. Jos. 20).

Diese Ansicht von Nitzsch habe ich hier etwas ausführlicher mitgetheilt, weil sie grundlegend für alle späteren Abhandlungen über die Testamente geworden ist, trotzdem sie mannigfache Modifikationen erfahren hat. Am bemerkenswerthesten ist die Abweichung Ritschls, welcher im Gegensatz zu Nitzsch die Behauptung aufstellt, dass die Testamente aus paulinischen Kreisen stammen[1]; er beruft sich dafür hauptsächlich auf Benj. 11 und bemerkt dazu: „Zwar ist die allgemein herrschende Annahme, dass der Verfasser dieser Schrift ein Judenchrist gewesen, allein wenn auch alles in derselben diese Meinung begünstigen möchte, so enthält sie fast am Schluss eine Stelle, nach welcher sie unmöglich aus dem Judenthum, sondern einzig aus der paulinischen Richtung hervorgegangen sein kann. Es ist dies ein schönes und erhabenes Lob des Apostels Paulus, welches in Form einer

---

[1]) Entstehung der altkatholischen Kirche, 1. Aufl. p. 322 ff. cf. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 3. Ausg. I, p. 289. VII, p. 363 ff.

Weissagung dem Patriarchen Benjamin in den Mund gelegt wird.“ Gegen diese von Ritschl vertretene Auffassung wendet sich Kayser in seiner in den Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften (ed. Reuss u. Cunitz 1851. 3. Bändchen p. 107 ff.) erschienenen Abhandlung: „Die Testamente der zwölf Patriarchen“. Er protestirt gegen das Verfahren Ritschls, durch einseitige Betonung einer Stelle den Charakter des ganzen Buches bestimmen zu wollen, und meint, dass nur „durch Erforschung der einzelnen Testamente und deren Vergleich mit den beiden Richtungen des Urchristenthums der dogmatische Standpunkt des Verfassers auszumitteln sei“. Das Resultat, zu welchem Kayser gelangt, ist, dass die Testamente aus ebjonitischen Kreisen herrühren; er findet (p. 111 ff.) den ebjonitischen Standpunkt in der Hervorhebung Israels sowohl was die religiöse als auch die nationale Stellung des Volkes anbetrifft (Lev. 14. 8.). Derartige Ansichten könne nur ein Judenchrist aussprechen, während die Betonung des *ἐκ τοῦ Ἀβραὰμ εἶναι κατὰ σάρκα,* wie sie hier vorliege, bei Paulus undenkbar sei. Es finde sich zu der Gegenüberstellung von Semiten und Hamiten (Sym. 6.) nur ein Beispiel im ganzen christlichen Alterthum, nämlich in den clementinischen Recognitionen (I, 30 f.). Weiter weist dann Kayser den Ebjonitismus des Verfassers in der Christologie (Benj. 9) und der Moral nach, indem er zu den einzelnen Stellen zahlreiche Parallelen aus den Recognitionen herbeizieht.

Dagegen nimmt Vorstmann die Ritschl'sche Ansicht wieder auf und sucht zu zeigen, dass Kayser nur bewiesen habe, die Schrift könne nicht von Paulus selbst verfasst sein, aber damit sei ihre Abfassung durch einen Pauliner d. h. einen der paulinischen Richtung angehörigen Christen aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts keineswegs als unmöglich hingestellt (a. a. O. p. 30 ff.). Hierauf geht er näher auf die Stellen ein, auf welche sich Kayser vornehmlich stützt, und kommt zu dem Ergebniss, dass darin keine Spur von Ebjonitismus vorhanden sei, dass unser Buch vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach von einem Pauliner ausgegangen sei. Doch wunderbar! Kurz nachdem Vorstmann für Ritschls Ansicht in die Schranken getreten, zieht dieser selbst (Entstehung der altkatholischen Kirche 2. Aufl.) seine frühere Meinung zurück und sagt, dass

ein Heidenchrist unmöglich der Verfasser sein könne, da einem solchen der Gedanke von einer Errettung Israels aus der Zerstreuung und demgemäss auch die Absicht, durch Weissagungen auf die Bekehrung des israelitischen Volkes als solchen hinzuwirken, vollständig fern gelegen haben müsse. Gleichwohl sei der Verfasser kein Ebjonit, denn er habe sich in einer Weise in die Heidenmission gefunden (cf. Benj. 9. 10. Dan 6.), wie es einem Ebjoniten unmöglich war. Demnach könne er nur ein Nazaräer sein, und dafür spreche auch seine Ansicht über die Person Christi (Lev. 19. Jud. 24). „Deshalb, so urtheilt Ritschl, „dürfen wir die Testamente der zwölf Patriarchen als Denkmal der nazaräischen Richtung während des zweiten Jahrhunderts zu deren Schilderung benutzen". Diese letzte Aeusserung zeigt uns von neuem die hohe Wichtigkeit unserer Schrift und das Interesse, welches wir an der richtigen Beurtheilung derselben haben müssen; denn falls Ritschls Ansicht unrichtig ist, muss auch seine Zeichnung der nazaräischen Partei nothwendiger Weise unzutreffend sein. Nun hält aber Hilgenfeld [1]) mit grosser Zuversicht an der paulinischen Abfassung der Testamente fest, da der Verfasser einen hohen Grad von Judenfeindschaft bekunde (Lev. 5. Dan 5. Neph. 6.), welche nur in rein paulinischen Schriften des zweiten Jahrhunderts hervortrete. Hingegen bleibt Langen [2]) bei der allgemeinen Behauptung stehen, dass der Verfasser einen judenchristlichen Standpunkt verrathe und dass wir ihn uns als einen Mann zu denken haben, welcher im allgemeinen die richtige Auffassung von der christlichen Religion besass und eben darum auch des grössten unter den Aposteln mit glänzenden Lobsprüchen gedenkt, aber als geborener Jude von jüdischen Ideen und Hoffnungen wenigstens insoweit sich nicht frei zu halten vermochte, als dieselben mit dem Wesen des Christenthums noch eben vereinbar waren. Gegen die Annahme, dass die Testamente einer bestimmten Partei in der alten Kirche angehören, macht Langen geltend, dass es verfehlt sei, verschiedene ganz streng gesonderte Parteien in der ersten Christenheit anzunehmen, und von hieraus

[1]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1858. p. 395 ff. 1871. p. 302 ff.

[2]) Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg 1866. p. 140—157.

auf die Entstehung literarischer Erzeugnisse zu schliessen „als seien die Auffassungen des Christenthums bis zu den detaillirtesten Ideen herab wie Passatwinde zu bestimmten Zeiten über bestimmte Striche hin durch die Geister gegangen“.

Bei einer solchen Fülle von verschiedenen Meinungen liegt vor allen Dingen die Frage nahe, wodurch diese Uneinigkeit in der Beurtheilung der Testamente veranlasst sei. Der Grund ist theils darin zu suchen, dass man einzelne Stellen des Buches über Gebühr betont und andere ganz ausser Acht gelassen hat, beruht aber vornehmlich darauf, dass die Schrift nicht einheitlich, sondern von Interpolationen durchsetzt ist. Grabe[1]) hat zuerst hierauf aufmerksam gemacht; er sieht einige sicher von christlicher Hand herrührende Stellen (Benj. 10. Lev. 15 und 16) als unecht an und schreibt gegen die von Cave und Dodwell vertretene Meinung, der Verfasser sei ein Judenchrist, die Testamente einem vorchristlichen Juden zu, weil sie in verschiedenen Verzeichnissen (Epiph., de mens. et pond. Athan., synops. script. sacrae. Nicephor., stichometria etc. Fabr. p. 503 ff.) mit sicherlich vorchristlichen Schriften zusammengenannt würden und weil sie Aussagen über den Messias enthielten, die nur von einem Juden herrühren könnten (Rub. 6: *ὅτι ὑπὲρ ὑμῶν ἀποθανεῖται ἐν πολέμοις ὁρατοῖς καὶ ἀοράτοις*. Sym. 5: *ὅτι πόλεμον κυρίου πολεμήσει κτλ.* Lev. 18). Die Stichhaltigkeit dieser Argumente hat schon Corrodi[2]) bestritten, welcher gerade die Stellen, welche Grabe aus der Feder eines Juden geflossen sein lässt, als genuin christlich bezeichnet; wenn er hierin Recht hat, so kann der erste von Grabe angeführte Grund nichts mehr beweisen, zumal da die Abfassungszeit jener in den alten Verzeichnissen aufgeführten Schriften bei vielen höchst ungewiss ist. In Folge dessen hat auch Nitzsch die Meinung Grabes wenig beachtet und die Frage nach der Integrität des Buches fast gar nicht erörtert, sondern dasselbe kurzweg als ein einheitliches Werk behandelt. Er glaubt die Ansicht von der vorchristlichen Abfassung der Testamente vollständig mit der Behauptung widerlegt zu haben, dass wenn man alle christ-

---

[1]) Grabe, Spicilegium patrum I, p. 129 ff. Wieder abgedruckt bei Fabricius, codex pseudepigraphus V.T. ed. 2 tom. I, p. 496 ff.

[2]) Kritische Geschichte des Chiliasmus II, p. 101 ff.

lich klingenden Stellen streichen wolle, die Schrift ganz und gar ihren Charakter verliere und nur unzusammenhängende Fragmente übrig bleiben[1]).

Indess hat die Untersuchung Kaysers ergeben, dass Grabe vollkommen im Rechte ist, wenn er die Testamente für stellenweise interpolirt erklärt, ja dass die Interpolationen einen weit grösseren Raum einnehmen als Grabe angenommen hat. Das Urtheil Kaysers wird von sämtlichen neueren Gelehrten anerkannt, wenn auch mit mancherlei Einschränkungen, und es ist leicht begreiflich, dass bei der verschiedenen Ansicht über die Art und den Umfang der Interpolationen auch das Urtheil über das ganze Buch sich ändern musste. Kayser wenigstens (a. a. O. p. 138f.) kann die zuerst von Ritschl ausgesprochene Ansicht über die paulinische Abfassung der Testamente endgültig nur dadurch widerlegen, dass er Benj. 11 für interpolirt erklärt, während Ritschl wiederum (2. Aufl. p. 173 not. 1) der Untersuchung Kaysers dadurch den Boden entzieht, dass er die Hauptstelle worauf Kayser sich beruft, Lev. 8, als späteres Einschiebsel bezeichnet. Wir sehen hieraus schon soviel, dass die Frage nach der Integrität der Testamente noch keineswegs erledigt ist. Obwohl Kayser das Verdienst hat, mit scharfem Blick an manchen Stellen die spätere Hand erkannt zu haben, so lassen doch seine Ausführungen im einzelnen viel zu wünschen übrig. Er sieht alle modalistisch lautenden Stellen als unecht an, beweist dieses auch zum Theil mit schlagenden Gründen, setzt aber andererseits vielfach die Interpolation voraus, ohne auch nur ein einziges Argument beibringen zu können, und behandelt überhaupt die Frage nach der Einheit der Testamente viel zu kurz, während er als seine Hauptaufgabe die Fixirung des dogmatischen Standpunkts des Verfassers betrachtet. Wenn er diejenigen Stellen, welche er ohne weiteres für interpolirt erklärt, einer sorgfältigeren Prüfung unterworfen hätte, so müsste er nothwendig die Gründe für ihre Unechtheit erkannt haben, wäre dann allerdings auch zu weiteren Konsequenzen und einem ganz anderen Resultat gelangt, während er sich jetzt von Langen den Vorwurf „kritischer Rohheit" gefallen lassen muss. Auch Vorstmann, der Kaysers Behauptung von

---

[1]) So auch Langen und viele Andere.

der Unechtheit der patripassianischen Stellen in ihrem vollen Umfange billigt, vermag keine triftigeren Gründe als dieser beizubringen, und gerade der hierauf bezügliche Theil seiner Arbeit ist viel zu wenig eingehend. Daher ist es erklärlich, dass Langen jene Behauptungen schroff zurückweist und für die Kritik des Buches den Grundsatz aufstellt, dass man die Frage nach der Integrität allein durch äussere Gründe entscheiden müsse, nicht aber durch innere Gründe, welche hier doch nichts weiter als vorgefasste Meinungen seien. Aehnlich Sinker[1]), der gegen Kayser die Einheit der Testamente vertheidigt und die mannigfachen Widersprüche, welche sich in dem Buche finden, daraus glaubt erklären zu können, dass es ein Volksbuch und wesentlich zu praktischen Zwecken (Förderung der Sittlichkeit) verfasst sei. In einer solchen Schrift dürfe man kein geschlossenes dogmatisches System erwarten, am wenigsten in der Christologie, welche zu jener Zeit noch in fast allen Punkten schwankend und unbestimmt gewesen sei[2]).

Unter solchen Umständen wäre es am einfachsten, gänzlich von der Kritik des Buches abzustehen, denn wenn man alle Stellen, an welchen die Lesart nicht schwankt, als echt ansieht und keine inneren Gründe gelten lassen will, so ist damit faktisch jede wissenschaftliche Untersuchung unmöglich geworden. Doch wird Langen gelegentlich selbst seinem Grundsatze untreu, da er z. B. den Anfang von Lev. 4 als einen späteren Zusatz preiszugeben geneigt ist, ohne dass ihn äussere Gründe dazu berechtigen, und ebenso gegen Ende desselben Capitels die Worte ἕως ἐπισκέψηται κύριος πάντα τὰ ἔθνη ἐν σπλάγχνοις υἱοῦ αὐτοῦ ἕως αἰῶνος verwirft, obwohl hier die Lesart nicht im mindesten schwankt. Ueber die Berechtigung dieser inneren Kritik auch bei den Testamenten der zwölf Patriarchen kann im letzten Grunde kein Zweifel obwalten. Wenn nur genügende und stichhaltige Argumente beigebracht werden, und daran fehlt es meiner Meinung nach für Einen, der nur die Augen aufmachen will, durchaus nicht, so bleiben

---

[1]) Testam. XII patr. ad fidem codicis Cantabr. edita; accedunt lectiones cod. Oxon. Cambridge 1869. — Dazu ein Appendix, welcher die Lesarten der übrigen Codices enthält. Cambridge 1879.

[2]) Sinker a. a. O. Introduction p. 98. 100.

alle noch so nachdrücklichen aber gänzlich unbewiesenen Erklärungen, die Schrift, wie sie uns vorliege, stamme von einer Hand, vollkommen werthlos. Daraus dass die Testamente von so unbekannter Entstehung sind, folgt gerade das Umgekehrte von dem, was Langen daraus herleiten will, nämlich die Nothwendigkeit, aus dem Buche selbst uns Klarheit über seine Zusammensetzung zu verschaffen. Was können alle noch so eingehenden Abhandlungen über die Christologie unserer Schrift, die ethischen Principien, die Lehre von den Engeln und vom Satan, über ihre Beziehungen zum Neuen Testamente etc. helfen, wenn sich schliesslich dennoch herausstellt, dass mehrere Verfasser, die vielleicht um Jahrhunderte auseinander liegen, daran gearbeitet haben? Das kann doch gewiss unsere Aufgabe nicht sein, die offenbarsten Gegensätze, welche sich in den Testamenten vielerorts finden, zu verwischen oder sich mit der billigen Ausflucht zu begnügen, in einem zu praktischen Zwecken verfassten Werke dürfe man über ein noch so buntes Gemisch von dogmatischen und von ethischen Anschauungen nicht in Erstaunen gerathen; vielmehr hommt es darauf an, die vorhandenen Widersprüche klar ans Licht zu stellen und nach reinlicher Sonderung der verschiedenen Elemente ein möglichst genaues Bild von dem Ursprung des Buches zu entwerfen. Erst nachdem die Untersuchung hierüber erledigt ist, kann eine Erörterung der übrigen Fragen, welche hier in Betracht kommen, folgen; wer den entgegengesetzten Weg einschlägt, gelangt nothwendig zu Resultaten, denen jede sichere Grundlage fehlt[1]).

Für eine richtige Würdigung unserer Schrift ist es nicht gleichgültig, an welchem Punkte derselben die Untersuchung einsetzt. Mir scheint dazu das Testament Levi besonders geeignet zu sein. Nicht nur weil dieses das bei weitem wichtigste und am meisten umstrittene ist, sondern vor allen Dingen weil sich an ihm die ganze Anlage des Buches klar erkennen und auf diese Weise ein sicherer Ausgangspunkt gewinnen lässt. Die Betrachtung der übrigen Abschnitte des Buches muss die Probe für die Richtigkeit der hier gewonnenen Resultate abgeben. —

---

[1]) Ueber die äussere Bezeugung der Testamente cf. Vorstmann a. a. O. p. 14 ff. Sinker, Intr. p. 3 ff.

Eigenthümlich ist dem Testamente Levi seine Ueberschrift, insofern die Worte *κατὰ πάντα ἃ ποιήσουσι καὶ ὅσα συναντήσει αὐτοῖς ἕως ἡμέρας κρίσεως* darauf hindeuten, dass Levi im Folgenden seinen Söhnen die Zukunft enthüllen werde. In allen anderen Testamenten jedoch zeigen die einleitenden Worte (cf. bes. Rub. 1: *ὅσα ἐνετείλατο τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ* und weiter unten: *ἐνωτίσασθε Ῥουβὴμ τοῦ πατρὸς ὑμῶν, ὅσα ἐντέλλομαι ὑμῖν. καὶ ἰδοὺ ἐπιμαρτύρομαι κτλ.*), und damit stimmt auch die ganze Ausführung, dass es den Patriarchen vor allen Dingen darum zu thun ist, ihre Söhne zu einem gottgefälligen Leben zu ermahnen und vor bösen Wegen zu warnen. Benjamin erklärt ausdrücklich (c. 10), dass er seinen Nachkommen, anstatt Schätze und Reichthümer auf sie zu vererben, die Mahnung zur Gottesfurcht hinterlasse: *ποιήσατε οὖν ἀλήθειαν καὶ δικαιοσύνην ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ .... καὶ τὸν νόμον κυρίου καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ φυλάξατε· ταῦτα γὰρ ὑμᾶς ἀντὶ πάσης κληρονομίας διδάσκω.* Demgemäss ist auch die ganze Anlage des Testamentes Levi von den übrigen Abschnitten unserer Schrift darin verschieden, dass wir in den letzteren vorwiegend historische Erzählungen antreffen, aus denen sittliche Vorschriften hergeleitet werden, während im Testamente Levi das apokalyptische Element entschieden überwiegt.

Das tritt gleich zu Anfang von c. 2 hervor. Kaum hat dort der Patriarch einen Ansatz gemacht, von der Zerstörung Sichems zu berichten: *ἤμην δὲ νεώτερος, ὡσεὶ ἐτῶν εἴκοσι, ὅτε ἐποίησα μετὰ Συμεὼν τὴν ἐκδίκησιν τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Δίνας ἀπὸ τοῦ Ἐμμώρ,* so unterbricht er sich sogleich, um mit den Worten *ὡς δὲ ἐποιμαίνομεν ἐν Ἀβελμαούλ*[1]) *κτλ.* von einer Vision zu erzählen, in welcher er von einem Engel über die Geheimnisse der sieben Himmel unterrichtet wird. Fällt bereits der vollständig unvermittelte Uebergang vom Einen zum Anderen nicht wenig auf, so fragt man sich beim Weiterlesen der beinahe vier Capitel umfassenden Vision ein über das andere Mal, was dieselbe mit der Vernichtung der Sichemiten zu thun habe, um schliesslich am Ende von c. 5 zu erfahren, dass

---

[1]) Abelmaul war ein Flecken im Gebiete von Isachar cf. Riehms Handwört. des bibl. Alterth., Artikel: Abel No. 2.

Levi Schwert und Schild zum Kampf gegen seine Feinde von dem Engel, der ihn durch die sieben Himmel führte, erhalten habe. Damit ist aber die Schwierigkeit keineswegs gelöst. Levi erhält die Waffen erst, als er wieder zur Erde gekommen ist, die detaillirte Beschreibung der Herrlichkeit jedoch, die ihm der Engel zeigt, hängt nicht im mindesten weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden zusammen. Kam es dem Verfasser darauf an zu berichten, dass Levi von Gott selbst zum Ueberfall Sichems ausgerüstet sei, so hätte dieses mit wenigen Worten geschehen können; war ihm die Vision die Hauptsache, wozu dann die Einleitung von c. 2? Niemand kann nach jenen einleitenden Worten etwas Anderes erwarten als den erst c. 6 folgenden Bericht über die Zerstörung der feindlichen Stadt. Das Dazwischentreten der Vision muss um somehr befremden, als sich erwarten lässt, dass der Verfasser beim Beginn des Testamentes seine Materie gehörig geordnet habe. In sämtlichen übrigen Testamenten finden wir zudem, wie bereits oben erwähnt, zu Anfang eine längere historische Ausführung, Grund genug, um das Stück Lev. 2—5 verdächtig erscheinen zu lassen.

Immerhin würde das aber noch nicht genügen, hier eine Interpolation vorauszusetzen. Man könnte nothgedrungen den Eingang von c. 2 als eine etwas weitschweifige Ueberschrift der ganzen folgenden Erzählung ansehen. Allein ein Blick in c. 6 macht auch diese Ausflucht unmöglich. Dort wird mit *ἐγὼ συνεβούλευσα τῷ πατρί μου καὶ Ῥουβὴμ τῷ ἀδελφῷ μου* der in c. 2 so ungeschickt unterbrochene Bericht von Levis Rache an Sichem wieder aufgenommen. War bereits in c. 2 der Uebergang zu der Vision höchst befremdlich, so fällt hier die Art, wie in die historische Erzählung wieder eingelenkt wird, noch weit mehr auf. Ohne jede Verbindungspartikel werden die Worte *ἐγὼ συνεβούλευσα κτλ.* an das Vorhergehende angereiht, vollends aber tritt hier die Verschiedenheit des Inhalts beider Abschnitte zu Tage. Dass Levi, nachdem ihm der Engel des Herrn den ausdrücklichen Auftrag zur Zerstörung Sichems gegeben (cf. c. 5: *ποίησον ἐκδίκησιν ἐν Συχὲμ ὑπὲρ Δίνας*) und ihm seinen Beistand verheissen, seinem Vater seine eigentliche Absicht verheimlicht und zu ihm nur von einer Beschneidung der Söhne Emmors

spricht (c. 6: ἵνα εἴπῃ τοῖς υἱοῖς Εμμὼρ, τοῦ περιτμηθῆναι αὐτούς), mag man noch begreiflich finden. Aber weshalb er nach Ermordung der Sichemiten dem Jakob, der über die hinterlistige That seiner Söhne in Zorn geräth[1]), nichts von jenem göttlichen Auftrag sagt, ist völlig unbegreiflich. Die Worte ἀλλ' ἐγὼ εἶδον ὅτι ἀπόφασις θεοῦ ἦν εἰς κακὰ ἐπὶ Σίκιμα (c. 6) auf den Befehl des Engels (c. 5) zu beziehen, geht nicht an, da der folgende mit διότι beginnende Satz zeigt, dass Levi die ἀπόφασις Gottes gegen Sichem daraus erkennt, dass die Bewohner bereits an der Sarah dieselbe Greuelthat hatten verüben wollen wie an Dina und den Abraham, überhaupt alle ihre Gastfreunde beraubt und ausgeplündert hatten. Am meisten vermisst man es in c. 7, dass Levi sich nicht über den an ihn ergangenen Befehl Gottes äussert. Anstatt hierdurch mit einem Schlage alle Skrupel und Einwendungen seines Vaters zu beseitigen, tröstet er denselben damit, dass Gott durch ihn die Einwohner Kanaans vernichten und ihm das Land zum Eigenthum geben werde.

Wir haben also in c. 2 ff. und c. 6 f. augenscheinlich zwei ganz disparate Stücke vor uns, die weder äusserlich noch innerlich irgendwie zusammenhängen. Man kann sogar nach Entfernung der Interpolation die Worte ἐγὼ συνεβούλευσα κτλ. einfach an den Anfang von c. 2 rücken und erhält dadurch einen völlig in sich geschlossenen Bericht über die Vernichtung der Sichemiten, welcher sich im wesentlichen an Gen. 34 anschliesst. Auch dort hören wir, dass Levi und Symeon gegen den Willen ihres Vaters an dem Schänder ihrer Schwester und seinem Stamme Rache nahmen und nachher von Jakob darüber ernstlich zur Rede gestellt wurden. Was uns hingegen Testament Levi c. 5 und 6 init. im Anschluss an die voraufgehende Vision erzählt wird, ist nichts Anderes als eine spätjüdische Tradition, welche das Grausame und Hinterlistige bei dem Ueberfall von Sichem möglichst zu verdecken sich bemüht. Völlig ausgebildet finden wir jene Sage im Buche der Jubiläen[2]),

---

[1]) c. 6: καὶ ἤκουσεν ὁ πατὴρ καὶ ὠργίσθη καὶ ἐλυπήθη .... καίγε ἐμαλακίσθη ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.

[2]) Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis aus dem Aethiop. übersetzt von Dr. A. Dillmann bei Ewald: Jahrbb. der bibl. Wissensch. 3. Jahrb. 1850—1851.

in welchem es (c. 30) heisst: „Jakob und seine Söhne wurden zornig auf die sichemitischen Männer, die ihre Schwester Dina geschändet hatten. Und sie (d. h. Jakob und seine Söhne) machten etwas Böses mit einander aus und überlisteten und täuschten sie". Bald hernach lesen wir, dass Levi und Symeon die im Himmel über die Sichemiten festgesetzte Strafe vollzogen hätten; sie werden für diese Heldenthat mit den höchsten Lobsprüchen überhäuft, ja es wird ausgesagt, dass am Tage, als die Söhne Jakobs die Sichemiten vernichteten, es ihnen aufgeschrieben wurde in dem Buche des Himmels. Derartige Redewendungen finden sich wiederholt in der Leptogenesis c. 30, stark anklingend an Lev. 5 fin: *καθὼς γέγραπται ἐν ταῖς πλαξὶ τῶν οὐρανῶν*. Eine Uebereinstimmung beider Relationen ist demnach ebensowenig zu verkennen als ihre starke Abweichung von Gen. 34 und Testament Levi c. 6 und 7[1]).

Fassen wir hiermit das oben über den Abschnitt c. 2—5 Ausgeführte zusammen, so dürfte der Beweis für die Interpolation desselben erbracht sein. Höchst unwahrscheinlich ist es, dass der ursprüngliche Verfasser unseres Buches bereits jene verschiedenartigen Stücke zusammengearbeitet habe. Dem steht die von allen übrigen Testamenten abweichende Gruppirung des Stoffes entgegen, nicht minder der Umstand, dass sich das Einschiebsel ohne jede Schwierigkeit entfernen und dadurch ein nach jeder Seite hin geschlossener Zusammenhang herstellen lässt. Vermuthlich hat der Interpolator die Vision einer uns nicht mehr erhaltenen apokryphischen Schrift entnommen, und die Worte *καὶ ἔδωκέ μοι ὅπλον καὶ ῥομφαίαν — πλαξὶ τῶν οὐρανῶν* (c. 5), welche den Zusammenhang nicht wenig stören, sowie den Anfang von c. 6 selbst hinzugefügt, um eine Ueberleitung zum Folgenden zu gewinnen.

Aus der Unechtheit von c. 2: *ὡς δὲ ἐποιμαίνομεν ἐν Ἀβελμαοὺλ* — c. 6: *καὶ συνετήρουν τοὺς λόγους τούτους ἐν τῇ καρδίᾳ μου* folgt unmittelbar die Interpolation von c. 8 und der Anfangsworte von c. 9 — *πορευθῆναι μεθ' ἡμῶν εἰς Βεθήλ*, da beide Abschnitte in der engsten Beziehung zu einander stehen. Das *κἀκεῖ πάλιν εἶδον πρᾶγμα* (*ὅραμα*) *ὥσπερ τὸ πρότερον* (c. 8 init.) weist offenbar auf die Vision c. 2—5 zurück,

---

[1]) cf. Dillmann a. a. O. p. 92.

ebenso am Schluss desselben Capitels die Bemerkung: *καὶ ἐξυπνισθεὶς συνῆκα, ὅτι τοῦτο ὅμοιον ἐκείνου ἐστί. καὶ ἔκρυψα καίγε τοῦτο ἐν τῇ καρδίᾳ μου.* Ferner theilt c. 8 und 9 init. mit dem ersten Einschiebsel das gleiche Schicksal, dass es nämlich den Zusammenhang äusserst störend unterbricht. Wollte man c. 7 ff. als eine einheitliche Erzählung fassen, so müsste man sich Jakob mit seiner Familie zunächst als in Bethel ansässig denken (c. 7 fin.). Nach c. 9 init. ziehen sodann Levi und Juda nebst ihrem Vater[1]) nach Hebron zu Isaak in der Absicht, den letzteren mit sich nach Bethel zu nehmen; da er sich aber dessen weigert, so kehren sie vorerst zurück, wandern aber bald darauf abermals nach Hebron, um dort ihren ständigen Wohnsitz aufzuschlagen. Scheint schon dieses Hin- und Herziehen ziemlich zwecklos und vermisst man die Angabe des Grundes, weshalb Isaak mit nach Bethel ziehen soll, so ist es besonders befremdend, dass Jakob noch einmal durch eine besondere Vision darüber belehrt werden muss, dass Levi in Israel Priester sein werde, nachdem bereits vorher Isaak, ohne Zweifel im Beisein des Jakob, seinen Enkel gesegnet hat (c. 9: *καὶ εὐλόγησέ με ὁ πατὴρ τοῦ πατρός μου κατὰ πάντας τοὺς λόγους τῶν ὁράσεών μου ὧν εἶδον*).

Noch dunkler und verworrener wird der Context, wenn man auf die Eingangsworte von c. 8 ein besonderes Gewicht legt. Strenggenommen muss nämlich das *κἀκεῖ* wegen des danebenstehenden *πάλιν* auf *Ἀβελμαούλ* zurückbezogen werden, sodass dem Patriarchen diese zweite Vision an demselben Orte wie die erste zu Theil geworden ist (cf. c. 2). In diesem Falle ist weder von der Reise Levis nach Abelmaul, (denn nach c. 7 fin. verweilt er ja in Bethel), noch von seiner Rückkehr etwas erwähnt, ähnlich wie wir in c. 2 plötzlich von Sichem (cf. *καὶ μετὰ ταῦτα ἦλθον σὺν τῷ πατρὶ εἰς Σίκιμα*) nach Abelmaul versetzt werden. Doch könnte sich immerhin der Verfasser beim Beginn von c. 8 ungenau ausgedrückt haben, und es mag darum das letzte Argument von geringem Belang sein; auf jeden Fall genügt die enge Zusammengehörigkeit von c. 8 mit 2—5, um seine Unechtheit ausser Frage zu stellen.

---

[1]) Statt *μετὰ τὸν πατέρα* (cod. Cantabr.) ist nach cod. Oxon., R und P zu lesen: *μετὰ τοῦ πατρός*, was auch allein einen vernünftigen Sinn giebt.

Zudem tritt in c. 9 die Hand des Interpolators sichtbar zu Tage. Mit den Worten *ὡς δὲ ἤλθομεν εἰς Βεθήλ* nimmt derselbe nämlich den Schluss von c. 7 (*ἐπάραντες ἤλθομεν εἰς Βεθήλ*) wieder auf, um dadurch seinen Zusatz möglichst passend in die vorliegende Erzählung einzufügen. Indem er jedoch das Simplex *ἤλθομεν* aus c. 7 herübernimmt, übersieht er, dass er eben erst von einer Reise Jakobs und seiner Söhne nach Hebron und zwar von Bethel aus (c. 7 fin.) berichtet hat, dass man deshalb statt des einfachen *ἤλθομεν* ein Compositum erwartet (etwa *ἐπανήλθομεν*), wodurch ausgedrückt würde, dass jene wieder zu ihrem früheren Wohnsitze zurückgekehrt seien.

Dasselbe Bestreben, einen engen Anschluss an den vorhandenen Text zu gewinnen, hat wenige Zeilen weiter den Interpolator nochmals zu einem kleinen Zusatze verleitet: *καθὼς ἔδειξέ μοι ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ,* wodurch er vielleicht den Anstoss beseitigen wollte, den ein Leser an der wiederholten Belehrung Levis über sein Priesterthum durch die Engel, seinen Vater und Grossvater nehmen konnte. Ungeschickt genug spricht der Interpolator von einem *ἄγγελος,* während nach c. 8 deren sieben den Levi zum Priester weihen und wo, sie sich redend an ihn wenden, stets gemeinschaftlich sprechen. (cf. c. 8: *καὶ εἶδον ἑπτὰ ἀνθρώπους . . . λέγοντάς μοι,* weiter unten: *ἐπέθηκάν μοι καὶ εἶπαν* und: *εἶπαν δὲ πρός με*).

Nach Entfernung der Interpolation c. 8 und 9 — *ὡς δὲ ἤλθομεν εἰς Βεθήλ* sowie des *καθὼς ἔδειξέ μοι ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ* fallen alle Schwierigkeiten mit einem Male; es wird ein vollkommen einheitlicher und durchsichtiger Bericht hergestellt, dessen Inhalt im wesentlichen folgender ist: Zu Bethel, wo Jakob auf seiner Flucht nach Mesopotamien seine erste Vision hatte (cf. Gen. 28, 12 ff.), hat er abermals ein Traumgesicht, in welchem er über das zukünftige Priesterthum seines Sohnes Levi belehrt wird. Daher setzt er den Levi sogleich am folgenden Morgen zum Priester ein, und geht bald darauf mit ihm nach Hebron; an diesem Orte, wo Abraham Gott einen Altar errichtet hatte (cf. Gen. 13, 18), unterweist Isaak seinen Enkel in dem Opferritual, das er sebst von Abraham empfangen hatte (*ὡς κἀμὲ Ἀβραὰμ ἐδίδαξε*)[1]).

[1]) Ich freue mich in der Behauptung der Unechtheit von c. 8 mit Ritschl (a. a. O. 2. Aufl. p. 193 not. 1) zusammenzutreffen, der freilich

In c. 10 beginnt der Patriarch von den zukünftigen Schandthaten und Verbrechen seiner Nachkommen zu weissagen und leitet diese Schilderung ein mit der Bemerkung: *νῦν οὖν φυλάξασθε, ὅσα ἐντέλλομαι ὑμῖν τέκνα· ὅτι ὅσα [ἐγὼ] ἤκουσα παρὰ τῶν πατέρων μου, ἀνήγγειλα ὑμῖν.* Die Worte können nach dem Vorhergehenden keinen anderen Sinn haben, als dass Levi, nachdem er den Seinigen in c. 9 die Aufträge auseinandergesetzt hat, welche ihm die Vorfahren überlieferten, nunmehr selbst sich anschickt, ihnen Vorschriften zu ertheilen (zu *ἐντέλλομαι* cf. Jud. 13: *καὶ νῦν ὅσα ἐγὼ ὑμῖν ἐντέλλομαι, ἀκούσατε, τέκνα, τοῦ πατρὸς ὑμῶν κτλ.* c. 17, Rub. 1. 4. 6 u. a.); das *ὅτι ὅσα ἤκουσα παρὰ τῶν πατέρων μου, ἀνήγγειλα ὑμῖν* (c. 10) kann sich auf nichts Anderes beziehen, als was Isaak in c. 9 soeben ausgesprochen: *μὴ (μοὶ) πρόσεχε τέκνον ἀπὸ τοῦ πνεύματος τῆς πορνείας .... λαβὲ οὖν σεαυτῷ γυναῖκα ἔτι νέος ὢν .... καὶ πρὸ τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὰ ἅγια λοῦου κτλ.* Man erwartet daher in c. 10 eine Reihe sittlicher Vorschriften aus Levis Munde und geräth nicht wenig in Erstaunen, statt dessen Weissagungen über die spätere Gottlosigkeit des levitischen Stammes anzutreffen. Erst in c. 13 finden wir Ermahnungen Levis an seine Söhne zu einem gottgefälligen Leben, allein darauf kann das *ὅσα [ἐγὼ] ἐντέλλομαι* in c. 10 schon wegen des grossen Abstandes beider Stücke nicht gehen, und überdies trägt c. 13 seine eigene Ueberschrift: *καὶ νῦν, τέκνα μου, ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα φοβεῖσθε τὸν κύριον κτλ.* Der Verdacht liegt somit nahe, dass wir abermals vor einer Interpolation stehen. Der Interpolator wollte eine Weissagung über die Gottlosigkeit der Leviten, die er wahrscheinlich anderswoher genommen, einschieben und bediente sich, um den Zusatz zu verdecken und passend anzufügen, einer oft in den Testamenten wiederkehrenden Redensart (cf. die oben beigebrachten Beispiele), die aber hier ganz und gar nicht am Platze ist. Ebenso weicht der Inhalt von c. 10 von dem vorhin behandelten Thema weit ab, noch mehr ver-

---

die näheren Gründe für seine Ansicht nicht anführt. Hält Ritschl c. 8 für interpolirt, so muss er nothwendig auch von c. 2—5 das Gleiche gelten lassen (cf. das oben zu den Worten *κἀκεῖ πάλιν εἶδον πρᾶγμα ὥσπερ τὸ πρότερον — συνῆκα ὅτι τοῦτο ὅμοιον ἐκείνου ἐστί — καὶ ἔκρυψα καίγε τοῦτο ἐν τῇ καρδίᾳ μου* Bemerkte).

räth der Anfang von c. 11, das sich an c. 9 ganz vorzüglich anschliesst, dass wir es in c. 10 mit einem Einschiebsel zu thun haben. Gegen das Ende von c. 9 ermahnt Isaak den Levi, sich nicht ein Weib aus einem heidnischen Volke zu nehmen, in c. 11 hören wir, dass Levi die Melcha zu seiner Gattin machte; es gehört also c. 11 an den Schluss von c. 9, während c. 10 als Zusatz von späterer Hand zu streichen ist.

Bevor wir uns auf eine Erörterung des Schlusstheils unseres Testamentes einlassen, dürfte es nicht überflüssig sein, die vorhin als interpolirt bezeichneten Stücke noch einmal genauer zu untersuchen, da sich gerade in diesen eine Anzahl von anstössigen Stellen findet, die für eine richtige Beurtheilung des Buches von hoher Bedeutung sind.

Zunächst geben am Schluss von c. 2 die Worte *καὶ διά σου καὶ Ἰούδα ὀφθήσεται κύριος ἐν ἀνθρώποις, σώζων ἐν αὐτοῖς πᾶν γένος ἀνθρώπων* zu einigen Bedenken Anlass, was bereits Vorstmann mit Recht hervorgehoben hat[1]). Der Engel redet dort zu Levi von seiner zukünftigen Stellung als Priester und zwar so, dass von *ὅτι συνεγγὺς κυρίου στήσῃ* an ein vollständiger Parallelismus membrorum stattfindet, indem 1) Levi als der Diener Gottes hingestellt wird a) *ὅτι συνεγγὺς κυρίου στήσῃ* b) *καὶ λειτουργὸς αὐτοῦ ἔσῃ* 2) als der Bote des Herrn an die Menschen a) *καὶ μυστήρια αὐτοῦ ἐξαγγελεῖς τοῖς ἀνθρώποις* b) *καὶ περὶ τοῦ μέλλοντος λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραὴλ κηρύξεις* 3) als Theilhaber an den himmlischen Gütern a) *καὶ ἐκ μερίδος κυρίου ἡ ζωή σου,* b) *καὶ αὐτὸς ἔσται σου ἀγρὸς, ἀμπελὼν, καρποὶ, χρυσίον, ἀργύριον.* Diese in sich klare und anschauliche Gruppirung der Gedanken wird durch das *καὶ διά σου καὶ Ἰούδα — πᾶν γένος ἀνθρώπων* total verwirrt; der Satz kann unmöglich in den gegenwärtigen Zusammenhang gehören, sondern muss später hineingebracht sein. Das erhellt auch aus der klimaktisch fortschreitenden Rede des Engels, wie sie hier vorliegt; zuerst wird Levi als der zukünftige Diener Gottes gepriesen, dann als sein Bote und endlich als Besitzer seiner Güter. Die Aussage, dass aus seinem Stamme der Messias hervorgehen werde, müsste als höchste Bezeichnung

[1]) a. a. O. p. 76: Verba quae e Test. Levi II descripsimus (*διά σου καὶ Ἰούδα κτλ.*) pariter absque ulla jactura deleri possunt, ne dicam, illa angeli orationem ad patriarcham turbare.

seiner dereinstigen Würde ganz an den Schluss gestellt sein, ein Umstand, welcher die Unechtheit jener Worte nur um so mehr ins Licht stellt.

Es ist also in dem als interpolirt erkannten Abschnitte c. 2—5 die Hand eines zweiten Interpolators bemerkbar. Während die bisher besprochenen Stücke im grossen und ganzen auf vorchristlichem Boden stehen oder wenigstens nicht über den Gesichtskreis eines vorchristlichen Juden hinausgehen, ist es auf den ersten Blick klar, dass dieser letztere Zusatz aus der Feder eines Christen geflossen ist, der bald hernach abermals eine Verbesserung im Texte glaubte anbringen zu müssen.

Der Beginn von c. 4 bereitet in mehr als einer Beziehung Schwierigkeiten, die zum Theil schon von Kayser erkannt sind[1]). Mit *νῦν οὖν γινώσκετε, ὅτι ποιήσει κύριος κρίσιν — διὰ τοῦτο ἐν κολάσει κριθήσονται* scheint die Rede des Engels jäh unterbrochen zu werden und Levi sich plötzlich an seine Söhne zu wenden, ohne dass auch nur mit einer Silbe dieser Wechsel der Personen angedeutet wäre. Dagegen nimmt das *εἰσήκουσεν οὖν ὁ ὕψιστος τῆς προσευχῆς σου* die Rede des Engels wieder auf, und man könnte deshalb versucht sein, mit Kayser diese Worte an das Ende von c. 3 anzuschliessen, alles Dazwischenliegende aber einfach zu streichen. In der That wird dadurch ein ganz erträglicher Zusammenhang hergestellt; doch ist es bedenklich, allein wegen des *γινώσκετε* den ganzen Satz für unecht zu erklären. Die Form kann ein blosser Schreibfehler statt *γίνωσκε* sein, was auch cod. R. und P. lesen. In diesem Falle wäre die ganze Argumentation Kaysers hinfällig; denn dass sich der Anfang von c. 4 mit dem Vorhergehenden nicht vertrage, wird Kayser gewiss nicht behaupten wollen. Am Schluss von c. 3 sagt der Engel zu Levi, dass vor Gottes Blick Himmel und Erde erzitteren, dass die Menschenkinder jedoch nichtsdestoweniger fortfahren zu sündigen und den Zorn des Höchsten zu reizen. An diesen Gedanken schliesst sich *νῦν οὖν γινώσκε(τε) κτλ.* ganz vortrefflich an, indem der Engel daraus, dass die Menschen sich dem Willen Gottes nicht fügen wollen, die Folgerung

---

[1]) a. a. O. p. 114 ff. An Kayser hat sich Vorstmann p. 72 eng angeschlossen.

zieht, dass der Herr ein furchtbares Gericht über die verstockten Sünder halten werde. Auffallend jedoch bleibt an dieser Stelle, was Kayser nicht gehörig betont hat, einmal die gegen die durchweg einfache und kurze Satzbildung des Verfassers gewaltig abstechende langathmige und schwerfällige Periode (*ὅτι τῶν πετρῶν σχιζομένων — οἱ ἄνθρωποι ἀπιστοῦντες ἐπιμενοῦσιν ἐν ταῖς ἀδικίαις*) und sodann namentlich, dass, nachdem vorher das Eintreten des zukünftigen Gerichts in der Frechheit der Menschen Gott gegenüber hinreichend begründet war (c. 3 fin.), noch einmal mit *ὅτι τῶν πετρῶν σχιζομένων — ἐν ταῖς ἀδικίαις* der Grund hierfür angegeben und hieraus nochmals gefolgert wird, dass Gott die Menschen strafen werde (*διὰ τοῦτο ἐν κολάσει κριθήσονται*). Nicht minder auffallend ist, dass die ersten Genett. abss. *τῶν πετρῶν σχιζομένων* und *τοῦ ἡλίου σβεννυμένου* auf die Ereignisse beim Tode Jesu hinzudeuten scheinen, was durch das später folgende *ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου* noch näher gelegt wird. Kayser denkt jedoch nicht ohne Grund hier an die grossen Wunderzeichen beim Weltuntergang; denn auf das Leiden Jesu passen wohl die zuerst hervorgehobenen Worte, nicht aber die späteren (*τῶν ὑδάτων ξηραινομένων κτλ.*), welche vielmehr auf das Endgericht bezogen werden müssen (cf. Matth. 24, 29. 2. Petr. 3, 10—12). Damit aber nicht genug. Wie kommt der Verfasser darauf, den Engel zuerst von der Nichtswürdigkeit der Menschen in der letzten Zeit vor dem Weltuntergange reden zu lassen, um gleich nachher mit Bezug auf die Zeitgenossen Levis zu sagen: *εἰσήκουσεν οὖν ὁ ὕψιστος τῆς προσευχῆς σου, τοῦ διελεῖν σε ἀπὸ τῆς ἀδικίας.* Diese letzten Worte haben doch nur einen Sinn, wenn sie auf die mit dem Patriarchen zusammenlebenden Menschen bezogen werden. Die Tilgung des ganzen Satzes, wie Kayser vorschlägt, ist ein Gewaltstreich, wodurch freilich ein klarer Gedankengang geschaffen, aber keineswegs die Menge der Schwierigkeiten erklärt wird. Unerklärt bleibt dabei sowohl die Entstehung der höchst auffallenden Periode als auch die offenbare Anspielung auf den Tod Jesu durch die Erwähnung jener wunderbaren Naturereignisse einerseits und die Bemerkung über die ungläubige Menschheit andererseits. Nur wenn man erkennt, dass der Anfang von c. 4 nicht ganz und gar vom Interpolator neu hinzugesetzt, sondern ledig-

lich erweitert und theilweise verändert ist, lässt sich ein ausreichender Bescheid auf jene Fragen geben. Das *νῦν οὖν γινώσκε(τε) ὅτι ποιήσει κύριος κρίσιν ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων* schliesst sich eng und passend an c. 3 fin. an, die folgenden Genett. abss. bieten, wenn man allein das *ὅτι* vor *τῶν πετρῶν σχιζομένων* streicht, ebenfalls keine Schwierigkeit und dienen zur näheren Beschreibung des Gerichts, das Gott dereinst über die ihm widerstrebenden Menschen halten wird. Der christliche Interpolator glaubte jedoch, besonders durch die ersten Worte dazu veranlasst, hier eine Schilderung der Naturereignisse bei Jesu Tode zu finden, und nahm sich die Freiheit, dieselbe durch ein dazugefügtes *ὅτι* und die Worte *ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου οἱ ἄνθρωποι ἀπιστοῦντες ἐπιμενοῦσιν ἐν ταῖς ἀδικίαις . διὰ τοῦτο ἐν κολάσει κριθήσονται* noch deutlicher zu machen. Vielleicht rührt auch das *τοῦ ᾅδου σκυλευομένου*, das kein Parallelglied hat und ohne *καί* angefügt ist, von seiner Hand her (cf. Matth. 27, 52). Dadurch entstand die ganze Verwirrung. Der ursprüngliche Text scheint folgendermassen gelautet zu haben: *νῦν οὖν γίνωσκε ὅτι ποιήσει κύριος κρίσιν ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, τῶν πετρῶν σχιζομένων καὶ τοῦ ἡλίου σβεννυμένου, καὶ τῶν ὑδάτων ξηραινομένων καὶ τοῦ πυρὸς καταπήσσοντος, καὶ πάσης κτίσεως κλονουμένης*[1]) *καὶ τῶν ἀοράτων πνευμάτων τηκομένων. εἰσήκουσεν οὖν ὁ ὕψιστος τῆς προσευχῆς σου, τοῦ διελεῖν σε ἀπὸ τῆς ἀδικίας κτλ.*

Am Schluss von c. 4 hat der christliche Interpolator abermals einen Zusatz gemacht: *ἕως ἐπισκέψηται κύριος πάντα τὰ ἔθνη — τοῦ συνετίσαι τοὺς υἱούς σου περὶ αὐτοῦ.* Kayser und Vorstmann übersehen diese Stelle vollständig, was ihnen Langen mit Recht vorwirft (cf. Einleitung p. 12 f.). Was das *ἕως αἰῶνος* an seinem jetzigen Platze bedeuten soll, ist schlechterdings nicht einzusehen; es wird ursprünglich hinter *παντὶ σπέρματί σου* gestanden haben, wenigstens spricht dafür das Hebräische לְךָ וּלְזַרְעֲךָ עַד־עוֹלָם, sowie der am Anfang von c. 8 unseres Testamentes sich findende Ausdruck *ἀπὸ τοῦ νῦν γίνου εἰς ἱερέα*

[1]) Statt *κλονουμένης*, das in diesem Zusammenhang wenig passend erscheint, ist vielleicht *καυσουμένης* zu lesen, was auch wegen des vorhergehenden *πυρὸς καταπήσσοντος* und des folgenden *τηκομένων* nahe gelegt wird. cf. 2. Petr. 3, 12.

κυρίου σὺ καὶ τὸ σπέρμα σου ἕως αἰῶνος. Die übrigen Worte jedoch an unserer Stelle ἕως ἐπισκέψηται — περὶ αὐτοῦ stammen vom christlichen Interpolator her, weil sie die Rede des Engels unpassend unterbrechen. Mit καὶ δοθήσεταί σοι εὐλογία καὶ παντὶ σπέρματί σου (ἕως αἰῶνος) verheisst der Engel dem Levi das Amt, den Segen über Israel auszusprechen (cf. Rub. 6: καὶ πρὸς τὸν Λευὶ ἐγγίσατε ἐν ταπεινώσει καρδίας, ἵνα δέξησθε εὐλογίαν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. αὐτὸς γὰρ εὐλογήσει τὸν Ἰσραὴλ κτλ). Hiermit gehören aufs engste die Worte ὅτι ὁ εὐλογῶν αὐτὸν εὐλογημένος ἔσται, οἱ δὲ καταρώμενοι αὐτὸν ἀπολοῦνται zusammen. Vielleicht ist es erlaubt, hierzu eine Parallele aus der Leptogenesis c. 26 beizubringen, wo es in dem Segen des Isaak über Jakob gleich hinter den Worten: „Und alle Segnungen, mit denen der Herr mich und meinen Vater Abraham gesegnet hat, seien dein und deinem Samen bis in Ewigkeit" (cf. καὶ παντὶ σπέρματί σου [ἕως αἰῶνος]) weiter heisst: „Wer dir flucht, sei verflucht, und wer dich segnet, sei gesegnet" (ähnl. Lept. c. 30 cf. Gen. 12, 2 ff. und dazu Wünsche, bibl. rabb. 4. Lieferung p. 179). Der Anlass zur Einschiebung der Worte ἕως ἐπισκέψηται κτλ. lag für den christlichen Interpolator nicht fern, da er an dem ἕως αἰῶνος vom christlichen Standpunkte aus leicht Anstoss nehmen und es durch ἕως ἐπισκέψηται κτλ. verbessern konnte. Eine Handhabe dazu mochte ihm der Satz zu Anfang von c. 5 bieten: σοὶ δέδωκα τὰς εὐλογίας τῆς ἱερατείας, ἕως οὗ ἐλθὼν παροικήσω ἐμμέσῳ τοῦ Ἰσραήλ; weiterhin liessen sich die Worte ὅτι ὁ εὐλογῶν αὐτὸν κτλ., welche ursprünglich auf παντὶ σπέρματί σου gingen, ohne jede Veränderung auf den Messias anwenden. Da ausserdem der christliche Interpolator bereits im Anfang unseres Capitels eine Bemerkung über das Leiden Jesu eingestreut hatte, so ist es leicht begreiflich, wie er gerade hier wiederum auf die Kreuzigung des Messias geführt wurde. — Wie wenig endlich diese Bemerkung über die Gottlosigkeit der Nachkommen Levis in den gegenwärtigen Zusammenhang passt, kann auch dem blödesten Auge nicht entgehen. Die Pointe der ganzen Vision besteht doch darin, dass Levi, während alle anderen Menschen in Sünden sich verderben, als der von Gott erwählte Priester rein und untadelig erhalten werden soll. Ihn will der Herr absondern von dem sündigen Geschlecht und ihn zu seinem

Diener und Boten machen. Als ein helles Licht der Erkenntniss soll er leuchten in Jakob, er und alle seine Nachkommen sollen das Amt der *εὐλογία* in Israel erhalten. Wenn nun in unmittelbarer Verbindung hiermit gesagt wird, dass die Leviten ihre Hand an den Messias legen und ihn kreuzigen würden, so widerspricht das der Tendenz des ganzen Abschnittes c. 2—5 derartig, dass man auch ohne die vorhin geltend gemachten Bedenken sich entschliessen müsste, diesen Satz als eine Zuthat von späterer Hand zu entfernen[1]).

Nicht weniger auffallend als an dieser Stelle ist der ursprüngliche Text in c. 8 vom christlichen Interpolator verwirrt worden. Wir erfahren dort, dass sieben Männer in weissen Kleidern den Levi als Priester einsetzten und mit den Abzeichen seiner neuen Würde bekleideten. Nach Beendigung der feierlichen Handlung erwartet man von Seiten der Engel nach dem *εἶπαν δὲ πρός με* eine Auseinandersetzung über die Rechte und Pflichten Levis als des zukünftigen Priesters in Israel, findet aber vorher noch eine höchst auffallende Weissagung darüber, dass der levitische Stamm sich in drei *ἀρχαί* spalten werde. (*Λευὶ εἰς τρεῖς ἀρχὰς διαιρεθήσεται τὸ σπέρμα σου — ἐκ σπέρματος Ἀβραὰμ πατρὸς ἡμῶν*). Diese Worte stören nicht nur, wenn man den ganzen vorhergehenden Gedankengang berücksichtigt, den klaren Fortschritt der Rede, sondern stehen auch mit dem Folgenden insofern in Widerspruch, als nachher wieder von dem *σπέρμα Λευί* als einem einheitlichen Ganzen geredet und ausgesagt wird, dass aus ihm [*ἀρχ*] *ἱερεῖς καὶ κριταὶ καὶ γραμματεῖς* hervorgehen würden, eine Bemerkung, die, wenn bereits vorher von dem Messias die Rede war, vollständig überflüssig sein und bedenklich nachschleppen würde. Auch hinsichtlich ihres eigenen Inhaltes sind die beanstandeten Worte nichts weniger als deutlich und verständlich. Wenn dem Levi verheissen wird: *εἰς τρεῖς ἀρχὰς διαιρεθήσεται τὸ σπέρμα σου*, so ist es doch ein Widerspruch in sich selbst, dass der dritte als ein *βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα* bezeichnet wird! Leider scheint auch durch Schuld der Abschreiber der Text in Verwirrung gerathen zu sein. Der

[1]) Die Unechtheit von c. 10, in welchem Levi abermals die Verderbtheit seines Stammes weissagend schildert, ist bereits nachgewiesen worden.

allgemeine Gedanke ist freilich klar: Die drei ἀρχαί, in welche die Nachkommenschaft Levis sich zertheilen wird, sollen ein Hinweis sein auf das dreifache Amt des Messias (εἰς σημεῖον δόξης κυρίου ἐπερχομένου). Deshalb heisst es von dem zweiten: ὁ δεύτερος ἔσται ἐν ἱερωσύνῃ, während der dritte, der König, zugleich der Messias selbst ist, der ein neues Priesterthum schaffen soll (κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη) und ebenso als Prophet vor allen übrigen hervorragen wird. Der erste in der Dreizahl müsste demnach ein Prophet sein. Doch dürfte es schwer fallen, dieses aus den Worten καὶ ὁ πιστεύσας πρῶτος ἔσται κλῆρος μέγας ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται herauszulesen, da man doch nicht einfach κλῆρος = προφήτης fassen kann. Von den Handschriften bietet jede hier eine verschiedene Lesart, doch erweist sich keine einzige als brauchbar. Am meisten empfiehlt es sich noch, auf Grund von cod. R. das πιστεύσας zu streichen, dann aber statt κλῆρος, welches ganz unverständlich ist in diesem Zusammenhange, προφήτης zu setzen, was wegen des folgenden ἡ δὲ παρουσία αὐτοῦ ἄφραστος ὡς προφήτου ὑψηλοῦ nahe gelegt wird. Für die Tilgung von πιστεύσας und die Stellung von ὁ πρῶτος an die Spitze des Satzes spricht doch mindestens die Analogie mit dem Folgenden, denn auch da wird ὁ δεύτερος und ὁ τρίτος nachdrücklich vorangestellt. Doch wie dem auch sein mag, immerhin bleibt es die Hauptsache zu erkennen, dass das ganze Stück Λευὶ εἰς τρεῖς ἀρχὰς — Ἀβραὰμ πατρὸς ἡμῶν als ein späterer Zusatz von christlicher Hand auszuscheiden ist, und hierüber kann wegen der Differenzen mit dem Contexte und der eigenen Unklarheit jener Worte meines Erachtens kein Zweifel obwalten.

Nach dem Bisherigen ist es, während der erste (jüdische) Interpolator grössere Abschnitte apokalyptischen Inhalts (c. 2—5. 8. 10.) in den ursprünglichen Text hineingearbeitet hat, um die Person des betreffenden Patriarchen zu verherrlichen, für den zweiten (christlichen) Interpolator charakteristisch, dass er überall da, wo der erstere von den messianischen Zeiten redet und sich mit Andeutungen über die zukünftige Erlösung Israels begnügt, diese Andeutungen durch Einstreuen von kürzeren Bemerkungen zu verdeutlichen sich bestrebt, resp. dieselben nach Massgabe seiner dogmatischen Anschauung von der Person

Christi und auf Grund von historischen Nachrichten über sein Leben zurechtstellt. Wiewohl es bisweilen den Anschein hat, als ob die auf jüdischem Standpunkte sich haltenden Zusätze in unserem Buche von ein und demselben Autor herrühren, so lässt sich doch ein sicherer Beweis von einer planmässigen Ueberarbeitung der Testamente nicht erbringen. Noch schwerer möchte es fallen, die christlichen Interpolationen trotz mancher Berührungspunkte, die sie mit einander haben, auf einen Verfasser zurückzuführen; vielmehr werden sie aus Randglossen und den Zuthaten der Abschreiber allmählich entstanden sein. Wenn deshalb im Folgenden der Kürze wegen von dem „jüdischen Interpolator" die Rede sein wird, so soll damit nur gesagt sein, dass die betreffenden Stücke sich in den Grenzen jüdischer Denk- und Anschauungsweise halten. Desgleichen hat die Bezeichnung „christlicher Interpolator" lediglich den Zweck, zu constatiren, dass von der Hand eines Christen Veränderungen am Texte vorgenommen sind, ohne dass dieselben von einem Verfasser herzurühren brauchen.

Wie nöthig es jedoch für das Verständniss unserer Schrift ist, christliche und jüdische Bestandtheile in den Interpolationen streng von einander zu scheiden, wird eine Besprechung des Schlusstheils vom Testamente Levi (c. 14—18) aufs neue darthun.

Gleich beim ersten Einblick in diesen Abschnitt muss seine vielseitige Verwandtschaft mit Stücken, welche wir dem jüdischen Interpolator zugewiesen haben, ins Auge fallen. Es würde zu weit führen, die Uebereinstimmung sowohl ganzer Gedankenverbindungen als auch besonderer Redewendungen bis ins Einzelne auszuführen. Vorerst sei nur darauf hingewiesen, dass sich c. 14 und 15 eng mit c. 10 berühren, desgleichen c. 17 mit c. 8. Muss bereits diese Wahrnehmung die Echtheit von c. 14—18 stark in Frage stellen, so nicht minder der Inhalt von c. 13. Je öfter man die Ermahnungen liest, welche Levi hier an seine Söhne richtet, umsoweniger kann man sich des Eindrucks erwehren, dass mit dem Ende von c. 13 der ursprüngliche Schluss des Testamentes Levi vorliegen müsse. Wie packend ist es, was der Patriarch seinen Söhnen ans Herz legt über die Beobachtung des göttlichen Gesetzes, das Trachten nach der Gerechtigkeit und der rechten Weisheit, die alle Schätze dieser Welt an Werth übertrifft und selbst die

Feinde sich zu Freunden macht. Wie schön rundet der Schlusssatz *ἐὰν διδάσκῃ ταῦτα καὶ πράττῃ, σύνθρονος ἔσται βασιλέως, ὡς καὶ Ἰωσὴφ ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν* das Ganze ab und fasst alles bisher Gesagte passend zusammen. Die Wiederaufnahme der Weissagungen von dem gottlosen Treiben der Leviten berührt nach dem Schluss von c. 13 nicht minder befremdlich, als die letzten Worte von c. 19 an der Stelle, wo sie jetzt stehen, vollkommen unbegreiflich sind. Dort heisst es: *καὶ οὕτως ἐπαύσατο Λευὶ ἐντελλόμενος τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ,* und man müsste danach erwarten, dass der Patriarch gerade im Vorhergehenden sich mit der Ueberlieferung von sittlichen Vorschriften an seine Söhne befasst hätte. Doch findet sich in dem ganzen Abschnitt c. 14—18 keine einzige Stelle, worauf sich das *ἐπαύσατο ἐντελλόμενος* beziehen könnte. Dagegen beginnt c. 13 mit den Worten: *καὶ νῦν, τέκνα μου, ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα φοβεῖσθε τὸν κύριον ἡμῶν ἐξ ὅλης καρδίας* und enthält eine Reihe von Ermahnungen zu einem gottesfürchtigen Lebenswandel. Dieser Umstand in Verbindung mit den übrigen gegen c. 14ff. geltend gemachten Bedenken erhebt die Vermuthung zur höchsten Wahrscheinlichkeit, dass die Schlussworte von c. 19 ursprünglich am Ende von c. 31 gestanden haben, dass hingegen das ganze dazwischenliegende Stück als späterer Zusatz auszuscheiden ist.

Wollte Jemand etwa das *καὶ οὕτως ἐπαύσατο Λευὶ ἐντελλόμενος* (c. 19 fin.) auf den Anfang dieses Capitels beziehen, wo Levi seinen Söhnen die Wahl stellt, entweder dem Gesetze Gottes oder den Werken des Beliar nachzufolgen, so ist dagegen zu bemerken, dass gerade hier an ihrem Schluss die Interpolation zu Tage tritt mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt. Der Interpolator fällt, indem er die Söhne Levis in der ersten Person sprechen lässt, ganz und gar aus der Rolle (*καὶ ἀπεκρίθημεν — πορευσώμεθα — καὶ εἶπεν ὁ πατὴρ ἡμῶν — καὶ εἴπωμεν*). Die Richtigkeit dieser Lesart ist durch Cantabr. und Oxon. sichergestellt, dagegen bezeugen die Varianten in R. und P. nur, dass bereits den Abschreibern die Stelle auffiel und sie dieselbe zu verbessern sich bemühten. In R. lauten die Worte: *καὶ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ λέγοντες αὐτῷ .... εἶπον αὐτῷ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ κτλ.,* während P. Folgendes bietet: *ἀπεκρίθησαν*

ἐκεῖνοι καὶ εἶπον .... καὶ εἶπεν ὁ πατὴρ (mit Weglassung des anstössigen ἡμῶν) ... καὶ εἶπον ἐκεῖνοι. Es ist deutlich, dass diese Verschiedenheit der Verbesserungsversuche ein neues Zeugniss für die Ursprünglichkeit der von Cantabr. und Oxon. einstimmig überlieferten Lesart ablegt, zugleich aber, dass dadurch die Unechtheit von c. 14ff. aufs neue sichergestellt wird, denn der erste Theil von c. 19 gehört mit dem ganzen Vorhergehenden aufs engste zusammen.

Anzunehmen, dass der Gebrauch der ersten Person im Anfang von c. 19 auf Rechnung des ursprünglichen Verfassers der Testamente zu setzen sei, der für einen Sohn Levis gehalten werden wolle und hier im Affekt der Rede seine Absicht deutlich kundgebe, ist deshalb unmöglich, weil er dann jedenfalls auch an anderen Stellen unseres Buches diese Absicht durchblicken lassen müsste. Allein es ist sonst nirgends auch nur eine Andeutung davon zu finden, vielmehr lässt der Autor seine Person überall vollständig zurücktreten, wozu ihn der pseudepigraphische Charakter der Schrift noch besonders veranlassen musste. Eine solche Blossstellung der eigenen Person ist, weil sich dazu keine einzige Parallele in dem übrigen Theil der Testamente findet, nur bei einem Interpolator denkbar[1]).

Bleibt demnach nichts Anderes übrig, als c. 14—19: καὶ εἴπωμεν· μάρτυρες einem späteren Verfasser zuzuschreiben, so erhebt sich nunmehr die Frage, ob der ganze Abschnitt einheitlich oder etwa durch Zusätze des christlichen Interpolators entstellt sei.

Die Beobachtung, dass die christliche Hand vornehmlich in den sogenannten apokalyptischen Theilen der Testamente (cf. c. 2. 4. 8.) Verwirrung angerichtet hat, lässt von vornherein vermuthen, dass c. 14ff., welche sich nur mit Zukunftsbildern beschäftigen, nicht intakt geblieben sind. Diese Vermuthung findet sich denn auch reichlich bestätigt, und zwar ist der Text oft derartig corrumpirt, dass es unmöglich scheint, denselben in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen. Ein Versuch soll aber nichtsdestoweniger angestellt werden; wie weit er gelingt, überlasse ich dem Urtheil Anderer.

---

[1]) Ueber Jud. 21 cf. unten.

C. 14 beginnt mit einer angeblich aus dem Henochbuche geschöpften Weissagung Levis, dass seine Nachkommen in der Endzeit (ἐπὶ τέλει) gegen Gott sündigen und durch ihr schändliches Treiben den guten Ruf ihrer Brüder auch bei den Heiden gefährden würden. Die sich unmittelbar hieran schliessende Bemerkung: *καὶ γὰρ ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἰσραὴλ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ τῆς ἀσεβείας τῶν ἀρχιερέων, οἵτινες ἐπιβαλοῦσι τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου* ist in diesem Zusammenhange ganz widersinnig. Was in aller Welt soll es bedeuten, dass Levi versichert, Jakob werde unschuldig sein an der Ermordung des Messias? Weiterhin ist bemerkenswerth, dass *Ἰσραήλ* nur an dieser Stelle in den Testamenten zur Bezeichnung Jakobs gebraucht ist. Auch *ἀρχιερεῖς* ist ein höchst seltenes Wort in unserem Buche und scheint erst durch den christlichen Interpolator hineingebracht zu sein [1]).

Die Entstehung der Interpolation ist unschwer zu erkennen. Da Levi von den Gottlosigkeiten seiner Söhne in der Endzeit weissagt, so lag für einen Christen nichts näher, als hierunter auch die Kreuzigung Jesu mitzubegreifen, welche nach dem Neuen Testamente als ein Werk der jerusalemischen Priesterschaft anzusehen ist. Setzte vollends der Interpolator hinter *ἀσεβήσητε* ein Komma, so musste er nothwendig die Worte *ἐπὶ κύριον* [2]) *χεῖρας ἐπιβάλλοντες ἐν πάσῃ κακίᾳ* auf die Person Jesu beziehen und umsomehr veranlasst werden, diese Weissagung des Patriarchen durch Einschiebung einer kurzen Bemerkung zu verdeutlichen. Die Phrase *ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας ἐπί τινα* ist uns beim christlichen Interpolator bereits Lev. 2 fin. begegnet und hier speciell durch das voraufgehende *χεῖρας ἐπιβάλλοντες ἐν πάσῃ κακίᾳ* veranlasst. Der Ausdruck *σωτὴρ τοῦ κόσμου* deckt sich mit dem *σώζων ἐν αὐτοῖς πᾶν γένος ἀνθρώπων* Lev. 2. Das *καθαρός* endlich ist wegen des folgenden *καθαρὸς ὁ οὐρανός* gewählt, doch weist die verschiedene Bedeutung, welche das Wort in den beiden nebeneinander stehenden Sätzen hat, abermals auf den

[1]) In c. 8 fin. ist *ἀρχιερεῖς* nach Oxon. und R. in *ἱερεῖς* zu ändern. Ueber Rub. 6 fin: *μέχρι τελειώσεως χρόνων ἀρχιερέως χριστοῦ ὃν εἶπε κύριος* cf. unten, desgleichen über Sym. 7.

[2]) Zu *κύριος* als Bezeichnung des Messias cf. Lev. 2: *ὀφθήσεται κύριος ἐν ἀνθρώποις.*

Interpolator hin. Das erste Mal heisst *καθαρός* so viel als „unschuldig", dagegen wird es hinterher mit „glänzend, strahlend" gleichgesetzt.

Nach alledem dürfte eine Entfernung des *καὶ γὰρ ὁ πατὴρ ἡμῶν — σωτῆρα τοῦ κόσμου* nicht übereilt erscheinen. Dass auf diese Weise auch hier erst ein klarer und verständlicher Zusammenhang geschaffen wird, giebt die beste Probe für die Richtigkeit der aufgestellten Bedenken ab: Levi warnt seine Söhne vor der *ἀσέβεια,* durch welche sie selbst den Heiden zum Gespött zu werden drohen. In engster Verbindung damit steht, dass er Israel mit dem Himmel, die Heiden mit der Erde, seinen Stamm mit Sonne und Mond vergleicht und dann die Frage aufwirft: *τί ποιήσουσι πάντα τὰ ἔθνη, ἐὰν ὑμεῖς σκοτισθῆτε ἐν ἀσεβείᾳ?*

Die hieran sich schliessenden Worte *καὶ ἐπάξετε κατάραν ἐπὶ τὸ γένος ἡμῶν, ὑπὲρ ὧν τὸ φῶς τοῦ κόσμου τὸ δοθὲν ἐν ὑμῖν εἰς φωτισμὸν παντὸς ἀνθρώπου, τοῦτον θέλοντες ἀνελεῖν* sehe ich mich gezwungen, ebenfalls für einen Einschub von christlicher Hand zu erklären. Um mit dem *τοῦτον θέλοντες ἀνελεῖν* zu beginnen, so ist es aufs höchste verwunderlich, dass die Ermordung des Messias als etwas Nebensächliches in einem kurzen Participialsatze erwähnt, dagegen als Hauptsünde der Leviten hingestellt wird: *τὰς προσφορὰς κυρίου λῃστεύσητε καὶ ἀπὸ τῶν μερίδων αὐτοῦ κλέψητε.* Ich kann mich nicht zu der Ansicht bequemen, dass der Verfasser der Testamente, zumal wenn man ihn für einen Christen erklärt, in diesem ganzen Capitel sich mit der Aufzählung von einzelnen Schandthaten der Leviten sollte befasst haben, während er des Todes Jesu nur beizu gedenkt. Da sich ausserdem die voraufgehende Bemerkung über die Kreuzigung Jesu als interpolirt herausgestellt hat, so ist um so mehr Grund vorhanden, gegen derartige Stellen misstrauisch zu sein. Hier wird dieses Misstrauen noch dadurch verstärkt, dass in dem Satze *ὑπὲρ ὧν τὸ φῶς τοῦ κόσμου κτλ.* das verbum finitum vermisst wird, dass sich überhaupt Einheit und Verständlichkeit in die vorliegenden Auseinandersetzungen nicht anders hineinbringen lässt, als wenn man die beiden messianischen Stellen in unserem Capitel streicht. Nur so bekommt man einen bestimmten c. 14 und 15 umfassenden Gedanken, welcher die

mancherlei Greuel der Leviten und die darauf folgende göttliche Strafe darstellt (cf. c. 10. Ps. Salom. 1,8. 2, 1 ff.).

Von neuem hebt die Schilderung der Verderbtheit des Geschlechtes Levi in c. 17 f. an, freilich nicht ohne abermals durch einige Hinweisungen auf den Messias, die sicher von christlicher Hand stammen, unterbrochen zu werden. Die erste derartige Unterbrechung in c. 17 (*καὶ ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου — ἐπὶ κεφαλὰς ὑμῶν ἀναδεχόμενοι*) ist den in c. 14 aufgezeigten Interpolationen durchaus gleichartig. Die Erwähnung der Ermordung des Messias ist in diesem Sündenregister des levitischen Stammes gar nicht am Platze und bringt nur Verwirrung hervor. Im Eingang von c. 17 erklärt nämlich der Patriarch seinen Nachkommen, dass sie die weiterhin von ihm näher bezeichneten Sünden siebzig Wochen lang verüben würden. Das lässt sich von den ganz allgemein gehaltenen Angaben (*πλανηθήσεσθε καὶ τὴν ἱερωσύνην βεβηλώσετε κτλ.*) sehr wohl sagen, aber nicht von dem einzelnen Faktum der Kreuzigung Jesu, deren Erwähnung hier dem christlichen Interpolator wegen des vorangehenden *ἐν διαστροφῇ διώξετε ἄνδρας δικαίους καὶ εὐσεβεῖς μισήσετε, ἀληθινῶν λόγους βδελύξεσθε* nahe gelegt war. Eines näheren Eingehens auf diese Stelle kann ich mich nach der bisherigen Ausführung für überhoben erachten. Nur sei noch bemerkt, dass das *δι' αὐτόν*, was auf *ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα νόμον* zurückzugehen scheint, ursprünglich *διὰ τοῦτο* oder *διὰ ταῦτα* gelautet haben wird. Denselben Ausdruck finden wir c. 15 init. und c. 17 fin., und zwar wird damit beide Male auf die vorher aufgezählten Schandthaten der Leviten zurückgewiesen und die Ankündigung der göttlichen Strafen eingeleitet, weshalb auch an dieser Stelle *διὰ τοῦτο* zu lesen ist. *Δι' αὐτόν* passt auch deshalb nicht, weil unmittelbar vorher die Verwerfung des Messias mit den übrigen Verbrechen der Leviten in eine Reihe gestellt worden ist, jetzt aber zur alleinigen Ursache der Zerstörung des Tempels gemacht wird.

Ist somit die Erwähnung des Todes Jesu auch hier als dem ursprünglichen Texte nicht angehörig auszuscheiden, so ergiebt sich daraus von selbst, dass nicht weniger die Worte über seine Wiederkehr, welche c. 16 beschliessen, vom christlichen Interpolator beigesetzt sind (*ἕως αὐτὸς πάλιν ἐπισκέψη-*

ται καὶ οἰκτειρήσας προσδέξηται ὑμᾶς ἐν πίστει καὶ ὕδατι); cf. c. 4 fin.

Mit c. 17 beginnt eine nicht gerade sehr verständliche Weissagung über sieben dem Stamme Levi angehörige Priester, von denen jeder ein Jubiläum lang regieren wird (cf. Hen. 93). Gleich von dem ersten Priester wird aber unter anderem ausgesagt: *καὶ ἐν ἡμέρᾳ χαρᾶς αὐτοῦ ἐπὶ σωτηρίᾳ κόσμου αὐτὸς ἀναστήσεται,* Worte, welche bedeutende Schwierigkeiten verursachen und meines Erachtens vom christlichen Interpolator herrühren. Ritschl sucht dieser Stelle dadurch gerecht zu werden, dass er unter dem *πρῶτος χριόμενος* den Levi selbst versteht; er findet in dem *λαλήσει θεῷ ὡς πατρί* eine Parallele zu c. 4: *καὶ γενέσθαι αὐτῷ υἱὸν καὶ θεράποντα καὶ λειτουργὸν τοῦ προσώπου αὐτοῦ.* Allein wie unwahrscheinlich ist es, dass der Verfasser den Patriarchen im Augenblick seines Sterbens von sich selbst aussagen lässt, er werde ein grosser Priester sein und im Kindesverhältniss zu Gott stehen. Wie unpassend wäre dann ferner der Gebrauch der dritten Person. Geradezu falsch erweist sich aber Ritschls Erklärung an dem Satze *καὶ ἐν ἡμέρᾳ χαρᾶς αὐτοῦ ἐπὶ σωτηρίᾳ κόσμου αὐτὸς ἀναστήσεται,* welchem er den Sinn unterlegt: Auf seine Auferstehung am Tage der Freude über die Errettung der Welt rechnet er (Levi) ebenso wie die anderen Patriarchen (Sym. 6. Benj. 10)[1]. Hiergegen hebt Kayser[2] mit Recht hervor, dass wegen des an *χαρᾶς* angehängten Pronomens *αὐτοῦ* die Worte *ἐπὶ σωτηρίᾳ κόσμου* mit *ἀναστήσεται* verbunden werden müssen (so schon die lateinische Uebersetzung bei Fabric. p. 583: et in die gaudii ipsius in salutem mundi ipse resurget). Unrichtig ist auch Wieselers Behauptung, der erste Priester müsse Daniel sein[3], denn die Verwandtschaft, welche er zwischen unserer Stelle und Dan. 12, 13: *ἀναστήσῃ ἐπὶ τὴν δόξαν σου εἰς συντέλειαν ἡμερῶν* findet, könnte sich höchstens auf das Wort *ἀναστῆναι* erstrecken. Alles Uebrige (*λαλήσει θεῷ ὡς πατρὶ — ἐπὶ σωτηρίᾳ κόσμου αὐτὸς ἀναστήσεται*) ist als Aussage über Daniel vollkommen unpassend. Ueberdies kann Daniel, welcher gar nicht aus priesterlichem Geschlechte war, unmöglich *χριό-*

[1] a. a. O. pag. 173 not. 1.
[2] a. a. O. pag. 122.
[3] Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel p. 226 ff.

μενος εἰς ἱερωσύνην genannt sein. Eine dritte Ansicht vertritt Kayser, der diese Stelle auf Moses deuten will unter Berufung auf c. 8, wo es von Moses heisst: καὶ ὁ πιστεύσας πρῶτος ἔσται κλῆρος μέγας ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται[1]). Allein gerade an dieser letzteren Stelle wird von Aaron zum Unterschiede von Moses gesagt: ὁ δεύτερος ἔσται ἐν ἱερωσύνῃ, also könnte man unter dem πρῶτος χριόμενος εἰς ἱερωσύνην c. 17 viel eher Aaron verstehen (cf. Ex. 29, 7). Eine bestimmte Entscheidung wird sich wegen der ziemlich unbestimmt gehaltenen Angaben schwerlich treffen lassen, ebensowenig wie die chronologischen Angaben des Verfassers auf feste historische Fakta bezogen werden können. Das hindert uns aber nicht an der Erkenntniss, dass die Worte καὶ ἐν ἡμέρᾳ χαρᾶς — ἀναστήσεται interpolirt sind. Denn wen man auch unter dem ersten Priester verstehen mag, eine solche Aussage passt auf keinen Anderen als auf den Messias und muss deshalb ein späterer Zusatz sein. Oder sollte man etwa dem ursprünglichen Verfasser von c. 17 die Meinung unterschieben, dass er den ersten in der Reihe der sieben Priester bereits für den Messias ausgebe? Nur ein Christ, der diese Stelle flüchtig las und besonders durch das λαλήσει θεῷ ὡς πατρί an Christus erinnert wurde, kann hier die Bemerkung über Christi Auferstehung eingeschaltet haben, umso eher, wenn er selbst oder Andere vor ihm in c. 14 und 16 an den Tod Jesu erinnert hatten.

Gleich anstössig und befremdlich wie die Erwähnung von Christi Auferstehung ist die Art und Weise, wie in c. 18 seiner Himmelfahrt gedacht wird. Dort verkündet der Patriarch zuerst, dass Gott, nachdem er an den in Sünde verkommenen Priestern Rache genommen, einen neuen Priester erwecken und durch denselben in der Fülle der Tage Gericht auf Erden abhalten lassen werde. Soweit halten sich die Aussagen noch auf vorchristlichem Boden (cf. Hen. 49. Jes. 11, 2 ff.) und sind durchaus verständlich. Höchst unklar jedoch ist das Folgende: καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλεὺς, φωτίζων φῶς γνώσεως ἐν ἡλίῳ ἡμέρας καὶ μεγαλυνθήσεται ἐν τῇ οἰκουμένῃ ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ. Was soll das ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ? Sicherlich wäre es wunderbar, wenn der Verfasser sagte, die

---

[1]) Gegen Kayser cf. Vorstmann p. 41 f.

Menschen würden dem Messias Ehre erweisen bis zu seiner Aufnahme in den Himmel, denn Jesus ist doch gewiss nicht während seines Erdenlebens in der ganzen Welt (*ἐν τῇ οἰκουμένῃ*) verherrlicht worden, sondern vielmehr erst nach seiner Himmelfahrt. Man könnte deshalb versuchen, *ἕως ἀναλήψεως* mit dem Folgenden zu verbinden, wodurch der Gedanke entstände, dass der Messias bis zu seiner Himmelfahrt wie die Sonne auf der Erde leuchten und alle Finsterniss von dort vertreiben werde. Dann wäre jedoch einmal die Voranstellung des *ἕως ἀναλήψεως* unbegreiflich und sodann ein Widerspruch mit dem Folgenden zu constatiren, wo auf die ewige Macht und Herrlichkeit des Messias nachdrücklich hingewiesen, seine Herrschaft hier auf Erden als eine immerwährende vorgestellt, an ein Entrücktwerden in den Himmel aber gar nicht gedacht wird. Man wird sich deshalb entschliessen müssen, *ἕως ἀναλήψεως* als späteren Zusatz zu streichen und dem christlichen Interpolator zuzuweisen, dem wir so manche Verwirrung des Textes verdanken und zwar gerade an solchen Stellen, wo vom Messias die Rede ist.

Allein damit ist noch nicht jede Schwierigkeit gehoben, vielmehr bleiben die Worte *καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλεύς*[1]) nach wie vor wenig verständlich. Wegen des *ὡς βασιλεύς* muss *ἀνατελεῖ* hier transitive Bedeutung haben und der Satz etwa folgendermassen übersetzt werden: Und er wird seinen Stern am Himmel aufgehen lassen wie ein König. Dieser Gedanke berührt sich augenscheinlich mit Matth. 2, 2: *Ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ.* Merkwürdig bleibt aber an unserer Stelle, dass es nach des Verfassers Ansicht den Königen obzuliegen scheint, ihren Stern möglichst hell am Himmel strahlen zu lassen. Die Gedankenverbindung ist ebenfalls ungewöhnlich. Wie hängt es zusammen, dass zuerst vom Messias als dem zukünftigen Priester und Richter auf Erden gesprochen und unmittelbar darauf von ihm behauptet wird, er werde seinen Stern am Himmel aufgehen

---

[1]) Nach Sinker hat Cantabr., Oxon. und R. *βασιλεύς*, ebenso die lateinische Uebersetzung: sicut rex; nur P. bietet *βασιλέως*, was aber offenbar eine Correctur ist. Fabricius scheint sich geirrt zu haben, wenn er Cantabr. und Oxon. als Zeugen für *ὡς βασιλέως* anführt.

lassen wie ein König? Das Gerichthalten pflegt doch nicht gerade als eine besondere Aufgabe des Priesters, sondern viel eher als das Amt des Königs angesehen zu werden. Mir scheint, als ständen wir hier abermals vor dem schon wiederholt beobachteten Fall, dass der christliche Interpolator ursprünglich ganz allgemein gehaltene Aussagen über den Messias specialisirt resp. dieselben durch ein Beispiel aus dem Leben Jesu zu erläutern sich bemüht. Die Aussage *καὶ αὐτὸς ποιήσει κρίσιν ἀληθείας ἐπὶ τῆς γῆς ἐν πλήθει ἡμερῶν* wird sich von vornherein nicht, wie es jetzt den Anschein gewinnt, auf den Messias als Priester, sondern auf ihn als König erstreckt haben. Doch wäre der Interpolator schwerlich auf die Erwähnung des messianischen Sternes gekommen, wenn nicht vom Verfasser bereits der auf Erden das wahrhaftige Gericht abhaltende Messias ausdrücklich *βασιλεύς* genannt worden wäre. Hat aber im ursprünglichen Texte *ὡς βασιλεύς* hinter *ἐν πλήθει ἡμερῶν* gestanden, so erklärt sich nicht allein die Veranlassung der Interpolation aufs einfachste, sondern es wird auch ein in jeder Beziehung passender und dem Contexte entsprechender Satz hergestellt: *καὶ αὐτὸς ποιήσει κρίσιν ἀληθείας ἐπὶ τῆς γῆς ἐν πλήθει ἡμερῶν ὡς βασιλεύς*, welcher ein vortreffliches Parallelglied bildet zu dem vorangehenden: *τότε ἐγερεῖ κύριος ἱερέα καινὸν, ᾧ πάντες οἱ λόγοι κυρίου ἀποκαλυφθήσονται.*

Die Unklarheit des Gedankens in dem uns vorliegenden Texte ist dadurch entstanden, dass der christliche Interpolator das *ὡς βασιλεύς* von seiner ursprünglichen Stelle entfernte und in den von ihm gemachten Zusatz herübernahm.

Mit den als unecht verworfenen Worten *καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ* fallen auch die sich daran schliessenden: *φωτίζων φῶς γνώσεως ἐν ἡλίῳ ἡμέρας*. Wahrscheinlich ist hinter *γνώσεως* durch ein Versehen der Abschreiber ein *ὡς* ausgefallen[1]), was um so eher möglich war, als *γνώσεως* mit der Silbe *ως* schliesst. Ergänzt man jene Partikel, so ist zu übersetzen: Ausstrahlend ein Licht der Erkenntniss wie (d. h. ein Licht so hell wie) bei der Sonne des Tages (= wie es von der Sonne ausgeht, welche den Tag erhellt). Der Inter-

---

[1]) R. und P. lesen *ὡς ἐν ἡλίῳ ἡμέρας*.

polator scheint diese Ausdrucksweise gewählt zu haben wegen des folgenden *οὗτος ἀναλάμψει ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ γῇ*, wie er denn in seinen Redewendungen oft durch den ursprünglichen Text bestimmt ist (cf. bes. c. 14 init.).

Die letzten Worte unseres Satzes: *καὶ μεγαλυνθήσεται ἐν τῇ οἰκουμένῃ* bieten nach Entfernung von *ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ* keine Schwierigkeiten mehr und passen sehr wohl in den eben reconstruirten Zusammenhang hinein. Da nämlich vorhin der Messias als der König hingestellt ist, welcher die *κρίσις ἀληθείας* auf Erden abhalten wird, so folgt daraus passend das Andere, dass man ihn in der ganzen Welt verherrlichen wird. Ebenso schliesst sich das Weitere trefflich an: *οὗτος ἀναλάμψει ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ γῇ καὶ ἐξαρεῖ πᾶν σκότος ἐκ τῆς ὑπ᾽ οὐρανὸν, καὶ ἔσται εἰρήνη ἐν πάσῃ τῇ γῇ*. Die Aussage, dass der Messias wie die Sonne auf Erden leuchten und jede Finsterniss von dort vertreiben werde, weist zurück auf das, was von ihm als neuem Priester, dem die Worte des Herrn sollen enthüllt werden, hervorgehoben wurde, während die Verheissung, dass Freude auf der ganzen Erde herrschen werde in Beziehung steht zu dem, was über ihn als König und Richter bemerkt worden ist.

Es ergeben sich demnach als Zuthaten des christlichen Interpolators bis jetzt nur drei kleinere Bemerkungen: 1) *καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ*, 2) *φωτίζων φῶς γνώσεως* (*ὡς*) *ἐν ἡλίῳ ἡμέρας*, 3) *ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ*.

Im weiteren Verlauf der Rede fallen die Worte *καὶ οἱ ἄγγελοι τῆς δόξης τοῦ προσώπου κυρίου χαρίσονται ἐν αὐτῷ* dadurch auf, dass sie kein Parallelglied haben, während sonst in c. 18 durchweg der Parallelismus membrorum hervortritt. Zwar finden sich auch dreigliedrige Sätze, wie oben: *οὗτος ἀναλάμψει ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ γῇ κτλ.* und ganz am Schluss dieses Capitels: *τότε ἀγαλλιάσεται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ κτλ.*, allein da verschmilzt, analog dem Hebräischen, das dritte Glied mit dem voraufgehenden zu einem Ganzen[1]). Hier jedoch geht es nicht an, das *καὶ οἱ ἄγγελοι τῆς δόξης κτλ.* so

[1]) Das *οἱ δὲ δίκαιοι καταπαύσουσιν ἐν αὐτῷ* in der Mitte von c. 18, welches gleichfalls einem dreigliedrigen Satze angehört, ist eine Glosse; cf. unten.

enge mit dem Vorigen zu verbinden, dass man Beides als einen einzigen Satz ansehen könnte; noch weniger lässt es sich mit dem Folgenden: *οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται* zusammenschliessen. Vermuthlich hat der christliche Interpolator auch hier die Verwirrung des Textes veranlasst (cf. c. 2 fin.), welche sich gleich darauf noch deutlicher zeigt, wenn der Taufe Jesu in sehr befremdlichen Wendungen zweimal gedacht wird: a) *καὶ ἥξει ἐπ' αὐτὸν ἁγίασμα μετὰ φωνῆς πατρικῆς ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ, πατρὸς Ἰσαὰκ* b) *καὶ δόξα ὑψίστου — ἐν τῷ ὕδατι.* Diese Erscheinung erinnert sogleich an das beliebte Verfahren des christlichen Interpolators, von jüdischem Standpunkte aus gemachte und deshalb unbestimmt gehaltene Weissagungen über den Messias durch Eintragung seiner christlichen Ideen zu verdeutlichen (cf. c. 2 fin. 14. 16 f.). Auf solche Weise werden die räthselhaften Worte *ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ πατρὸς Ἰσαὰκ* entstanden sein. Was soll dadurch erklärt werden? Offenbar weist der Ausdruck auf den vorangehenden Satz zurück. Allein der Gedanke ist wenig durchsichtig, dass der heilige Geist auf Jesum mit väterlicher Stimme herniederkommen werde wie (er herniederstieg?) von Abraham. Das *πατρὸς Ἰσαὰκ* wäre in dem Falle ganz überflüssig. Man könnte aber auch so erklären, dass jene Worte das *πατρικῆς* näher bestimmen wollen und mithin den Sinn ergeben: Mit einer Stimme, welche väterlich sein wird, wie (sie ausgegangen ist) von Abraham, dem Vater des Isaak. Dann müsste man aber erwarten, dass bei dem Vergleich nicht ganz allgemein von Abraham, dem Vater Isaaks die Rede, sondern darin ausgedrückt wäre: Wie von Abraham, w e n n e r r e d e t e mit Isaak. Der Text ist vielleicht zunächst nur durch Abschreiber entstellt und lässt sich wenigstens dadurch verständlich machen, dass man in *πατρός* einen aus *ΠΡΟΣ* entstandenen Schreibfehler sieht, welch letzteres Wort man fälschlich für eine Abkürzung (= *Π̄ΡΟΣ*) hielt. Doch selbst wenn wir *ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ πρὸς Ἰσαὰκ* lesen, bleibt es immer noch fraglich, aus welchem Grunde der Verfasser das an sich schon deutliche *μετὰ φωνῆς πατρικῆς* näher habe erklären wollen. Grabe (bei Fabric. tom. 2 pag. 502 ff.) erinnert mit Recht daran, es sei undenkbar, dass ein Christ sich derartig, wie es hier geschehe, über die Taufe Jesu habe ausdrücken können. Ich halte es auf Grund der obigen Aus-

einandersetzung für wahrscheinlich, dass der Satz *οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται καὶ ἐκ τοῦ ναοῦ τῆς δόξης — πατρὸς Ἰσαὰκ* ursprünglich das Parallelglied gewesen ist zu dem vorhergehenden: *καὶ οἱ ἄγγελοι τῆς δόξης τοῦ προσώπου κυρίου χαρίσονται ἐν αὐτῷ.* Dazu stimmt auch, dass in c. 3 unseres Testamentes die *μεγάλη δόξα .... ὑπεράνω πάσης ἁγιότητος* und die *ἄγγελοι τοῦ προσώπου κυρίου* neben einander genannt werden.

Eine Reconstruction des Textes wage ich an dieser Stelle nicht zu versuchen, da bedeutende Aenderungen und deshalb viele Conjecturen nöthig wären, für welche die erforderlichen Anhaltspunkte nicht gegeben sind. Da sich aber mit blossen aufs Gerathewohl hin ausgesprochenen Vermuthungen nicht weiter kommen lässt, so begnüge ich mich damit, die Verderbtheit des Textes zu constatiren. Wenn es erlaubt ist, aus den bisher beobachteten Verbesserungsversuchen des christlichen Interpolators einen Schluss zu ziehen, so hat derselbe in den ursprünglichen Worten des Verfassers eine Beziehung auf die Taufe Jesu gesehen, obwohl sie in Wahrheit nichts damit zu thun hatten, sondern nur von der Freude Gottes an dem auf Erden erschienenen Messias handelten. Zur Umänderung des ihm vorliegenden Textes mag er auch durch den folgenden Satz *καὶ δόξα ὑψίστου ἐπ᾿ αὐτὸν ῥηθήσεται*[1]) *καὶ πνεῦμα συνέσεως καὶ ἁγιασμοῦ καταπαύσει ἐπ᾿ αὐτὸν (ἐν τῷ ὕδατι)* veranlasst sein; es konnte ihm nicht fern liegen, dabei an die Taufe Jesu zu denken, während der Verfasser dieses Ereigniss gar nicht berührt hat. Das *ἐν τῷ ὕδατι* nämlich ist wieder des Interpolators Zuthat, da man es, falls es ursprünglich wäre, viel früher erwarten müsste, während es jetzt augenscheinlich nachhinkt und überflüssig ist. Nach Tilgung von *ἐν τῷ ὕδατι* sieht man, dass der Verfasser nur an die Erfüllung des Messias mit dem Geiste Gottes gedacht haben kann (cf. Jes. 11, 2 und weiter unten in diesem Capitel: *καὶ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἔσται ἐπ᾿ αὐτοῖς*). — Noch einmal hat der christliche Interpolator in c. 18 einen Zusatz gemacht durch die Worte *οἱ δὲ δίκαιοι καταπαύσουσιν ἐν αὐτῷ.* Dass die beiden vorangehenden Sätze: a) *καὶ ἐπὶ τῆς ἱερωσύνης αὐτοῦ ἐκλείψει πᾶσα ἁμαρτία* b) *καὶ οἱ ἄνομοι καταπαύσουσιν εἰς κακά*

---

[1]) Statt *ῥηθήσεται*, welches einen wenig passenden Sinn giebt, ist vielleicht *χυθήσεται* zu lesen.

einander entsprechen, liegt auf der Hand. Das Verbum ἐκλεί-πειν steht gleichbedeutend mit dem nachherigen καταπαύειν (cf. Sym. 6: τότε ἐκλείψει ἡ γῆ Χὰμ .... τότε καταπαύσει ἡ γῆ πᾶσα ἀπὸ ταραχῆς). Das dritte Glied οἱ δὲ δίκαιοι κτλ. fügt sich schon deshalb schlecht an, weil es im Gegensatz zu allen vorhergehenden Sätzen durch δέ angehängt ist und also den Parallelismus störend unterbricht. Ausserdem bedeutet hier καταπαύειν soviel als „Ruhe, Erholung finden", während es unmittelbar vorher die Bedeutung von „abstehen, aufhören" (= ἐκλείπειν) hat. Endlich wird mit den verdächtigen Worten ganz verfrüht auf die paradiesischen Freuden der Gerechten angespielt, da erst nachher von dem Messias ausgesagt wird, er werde die Thüren des Paradieses öffnen.

Blicken wir, am Schluss des Testamentes Levi angelangt, auf den Anfang desselben zurück, so widersprechen allerdings dem Ergebniss der Untersuchung, dass die apokalyptischen Elemente später hineingearbeitet sind, die Worte der Ueberschrift: κατὰ πάντα ἃ ποιήσουσι καὶ ὅσα συναντήσει αὐτοῖς ἕως ἡμέρας κρίσεως, welche ausdrücklich auf die für unecht erklärten Weissagungen des Patriarchen hinweisen und sie als ursprünglich dem Buche angehörig bezeichnen. Dass jedoch jene Worte, weil sich dazu aus keinem der übrigen Testamente eine Analogie beibringen lässt, verdächtig sind, ist bereits früher hervorgehoben worden. Die Ueberschriften der anderen Abschnitte unserer Schrift lauten einfach: ἀντίγραφον λόγων (διαθήκης) ἃ (ὅσα, ὧν) ἐλάλησε (εἶπε) .... τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ (Sym. 1. Jud. 1. Dan 1. Gad 1.), ἀντίγραφον διαθήκης (λόγων) ... ὅσα (ὅ, ὧν) διέθετο (ἐνετείλατο) τοῖς υἱοῖς (τέκνοις) αὐτοῦ (Rub. 1. Zab. 1. Neph. 1. Benj. 1), oder auch ἀντίγραφον λόγων (διαθήκης) κτλ. (Isach. 1. Jos. 1.). Weder hier also noch in den Unterschriften, welche meistens lauten: καὶ ἀπέθανε (ἐκοιμήθη, οὕτως ἐπαύσατο) ... ἐντελλόμενος τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ, wird irgendwie auf etwaige Prophetieen aus dem Munde der Patriarchen angespielt, vielmehr zeigt sich allenthalben deutlich, dass es denselben vor allen Dingen um Ueberlieferung von praktischen Lebensregeln an ihre Nachkommen zu thun ist. Ich trage deshalb kein Bedenken, den Satz in c. 1: κατὰ πάντα ἃ ποιήσουσι — ἡμέρας κρίσεως dem jüdischen Interpolator zuzuschreiben, welcher eine solche Be-

merkung für nöthig erachtete, um durch die von ihm eingefügten apokalyptischen Stücke bei den Lesern keinen Verdacht zu erregen. An den Eingang des Testamentes Levi aber setzte er jene Worte deshalb, weil er gerade in diesem Theil des Buches besonders zahlreiche und umfangreiche Interpolationen anzubringen beabsichtigte.

Dass unser Buch nach Entfernung der apokalyptischen Partieen und der einen christlichen Ursprung verrathenden Stellen seinen ihm eigenthümlichen Charakter verlieren werde, ist, soviel lässt sich schon jetzt erkennen, eine blosse Behauptung von Nitzsch, welche ihm freilich von Anderen getreulich nachgesprochen wird, aber nichtsdestoweniger jedes Grundes entbehrt. Im Gegentheil tritt erst nach Entfernung der Interpolationen der eigentliche Charakter des Buches deutlich zu Tage und erst so wird an vielen sonst völlig unklaren Stellen ein klarer, verständlicher Zusammenhang geschaffen.

Man wird mir freilich den Vorwurf nicht ersparen, dass ich oft vorschnell in der Ausscheidung der Interpolationen gewesen sei und manche höchst unsichere Vermuthung ausgesprochen habe. Doch darf ich dem entgegenhalten, dass ich mich in meinen Urtheilen lediglich durch die Beschaffenheit des jeweiligen Textes habe bestimmen lassen und nur, wo kein anderer Ausweg möglich war, zu Conjekturen meine Zuflucht genommen habe. Die Richtigkeit des eingeschlagenen Verfahrens wird erst die weitere Untersuchung völlig klarzustellen vermögen. Am meisten berührt sich mit dem Testamente Levi dasjenige des Juda, in welchem naturgemäss die messianischen Weissagungen ebenfalls einen verhältnissmässig breiten Raum einnehmen, das aber deshalb auch von jüdischen wie von christlichen Interpolationen stark durchsetzt ist.

Das Testament Juda bietet in seinem ersten Theile (c. 1—12) eine Erzählung der Lebensschicksale des Patriarchen, welche das in der Genesis über Juda Berichtete als Grundlage benutzt, es aber vielfach erweitert und sagenhaft ausschmückt, in der Weise wie es nach und nach sich im Volksmunde herausgebildet und feste Gestalt gewonnen zu haben scheint. Die

wichtigsten Begebenheiten aus dem Leben des Juda werden uns der Reihe nach vorgeführt, ohne dass der Bericht auch nur an einem Punkte durch Hineinmischung fremder Elemente getrübt wäre. In Anlehnung an den historischen Theil folgen dann in c. 12—20 praktische Ermahnungen. Der Patriarch warnt seine Söhne vor Hurerei, Uebermuth, Trunksucht und Geldgier, indem er dabei stets auf sein eigenes Leben zurückweist, um hierdurch die Gebote zu erläutern und sie seinen Kindern um so dringender ans Herz zu legen.

Nur einmal wird in diesem letzteren Abschnitte die Erzählung unterbrochen, in c. 17 durch die Worte *ὅτι οἶδα ἐγὼ* — c. 18 init.: *ὅσα κακὰ ποιήσετε ἐπ' ἐσχάταις ἡμέραις*. Nachdem Juda seine Nachkommen ermahnt hat, sich vor Habsucht und Verführung durch die Schönheit der Weiber zu hüten, wobei er in einem mit *ὅτι* eingeleiteten Begründungssatz seine sündhafte Leidenschaft zu der Kanaanitin Besue als warnendes Beispiel anführt, giebt er in einem zweiten mit *ὅτι* beginnenden Satze einen neuen Grund für dieselbe Ermahnung an, indem er auf das zukünftige Geschick des königlichen Stammes hinweist. Abgesehen davon, dass das Fehlen einer Verbindungspartikel zwischen beiden Sätzen auffällt[1]), berührt sich das verdächtige Stück inhaltlich stark mit den Zusätzen des jüdischen Interpolators Lev. 14 ff., mit welchen es auch die Berufung auf das Buch Henoch gemein hat (cf. Lev. 14. 16.). Merkwürdig ist auch, dass Juda hier den Abraham *πατὴρ τοῦ πατρός μου* nennt; doch passt vor allen Dingen was der Patriarch von sich selbst erzählt, nicht in den Zusammenhang. Er will durch die Schilderung seines sündhaften Verhaltens und dessen bösen Folgen, wie der Beginn von c. 17 (cf. c. 13) und die vorhergehenden Auseinandersetzungen darthun, seine Nachkommen von gleichen Verirrungen abschrecken. Wie stimmt dazu, dass er nun mit einem Male hervorhebt, dass er seinen Vater Jakob niemals betrübt und von Abraham und Isaak die Verheissung der Herrschaft in Israel empfangen habe? Mit *φυλάξασθε οὖν, τέκνα μου, ἀπὸ τῆς πορνείας* in c. 18 wird augenscheinlich der zu Anfang von c. 17 unterbrochene Gedankengang

[1]) Was R. bietet: *καὶ οἶδα, ὅτι διὰ τὰ δύο κτλ.* ist offenbar Correctur eines Abschreibers, ebenso wie die Lesart von P.: *οἶδα γάρ, ὅτι κτλ.*

wieder aufgenommen und nach Ausscheidung der Interpolation ein tadelloser Zusammenhang hergestellt, welcher bis zum Schluss von c. 20 nicht mehr gestört wird.

Mit c. 21 nehmen die apokalyptischen Reden ihren Anfang, und zwar treten sie hier weit unvermittelter auf als im Testamente Levi. Dort begegneten uns vor dem grösseren apokalyptischen Abschnitt c. 14—18 bereits einige Vorläufer in c. 2 ff., 8. 10, hier setzt die in mannigfachen Variationen abgehandelte Mahnung, Levi zu lieben und sich ihm unterzuordnen, weil davon die Existenz des Stammes Juda abhängen werde, ohne jede Anknüpfung an das Vorhergehende ein. Dieselbe muss um so befremdlicher erscheinen, als in c. 1—20 von einem etwaigen Vorrang des levitischen Stammes vor Juda sich auch nicht die leiseste Andeutung findet. Levi wird überhaupt vorher nur einmal ganz im Vorübergehen erwähnt und mit seinen Brüdern vollkommen auf gleiche Stufe gestellt. Bei der Eroberung von Areta nämlich (c. 5) erscheint er wie die übrigen Söhne Jakobs als ein trotziger Krieger, indem er an der Zerstörung der Stadt und der Vertilgung der Feinde theilnimmt. Von einer Unterordnung der königlichen Gewalt unter die priesterliche ist nirgends die Rede, vielmehr behauptet Juda die erste Stelle unter seinen Brüdern. (cf. bes. c. 3 fin.).

Nicht anders tritt in der Urschrift des Testamentes Levi dieser Patriarch als ein Kriegsheld auf, da er im Verein mit Symeon die Sichemiten überfällt, während auf der anderen Seite das Königthum als die höchste Würde gepriesen wird, indem Levi demjenigen, welcher die Gebote Gottes erfüllt, als herrlichste Belohnung in Aussicht stellt: *σύνθρονος ἔσται βασιλέως ὡς καὶ Ἰωσὴφ ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν* (Lev. 13 fin.).

Einer weiteren Erörterung bedarf es nicht, um zu erkennen, dass in c. 21 ff. eine von der Urschrift grundverschiedene Anschauung vom Priesterthum und Königthum vorgetragen wird.

Was ferner in c. 21 einem Jeden sofort auffallen muss, ist der Gebrauch der zweiten Person, trotzdem der Patriarch nur von sich selbst redet: a) *καὶ γὰρ αὐτὸν* (sc. *Λευὶ*) *ὑπέρ σε ἐξελέξατο κύριος* b) *καὶ ἔσῃ αὐτοῖς ὡς θάλασσα* c) *οὕτως καὶ ἐν σοὶ πᾶν γένος ἀνθρώπων.* Ewald[1]) begnügt sich damit,

[1]) Geschichte des Volkes Israel 3. Ausgabe Bd. VII p. 330 Anm.

das σέ kurzweg in μέ zu verändern, ἐν σοί zu streichen und statt καὶ ἔσῃ αὐτοῖς ὡς θάλασσα die Lesart vorzuschlagen: σὺ δὲ ἔσῃ βασιλεὺς ἐν Ἰακώβ, ὁ δὲ κόσμος ὡς ἡ θάλασσα. Das ist ein rein willkürliches Verfahren, zu welchem der Text keine Berechtigung giebt und wobei die Schwierigkeit gar nicht gehoben wird, da in σὺ δὲ ἔσῃ βασιλεὺς ἐν Ἰακώβ die zweite Person nach wie vor stehen bleibt. Eine Vergleichung der Handschriften stellt den durch Cantabr. und Oxon. beglaubigten Text als den unzweifelhaft originalen heraus. In R. wird jeder Anstoss dadurch beseitigt, dass vor καὶ γὰρ αὐτὸν ὑπέρ σε ἐξελέξατο die Worte eingeschoben sind: ὁ γὰρ ἄγγελος κυρίου εἶπέ μοι, sodass nunmehr ἔσῃ und ἐν σοί nichts Auffallendes haben. In P. dagegen fehlt ὑπέρ σε, ferner ist καὶ ἔσῃ αὐτοῖς ὡς θάλασσα corrigirt in: ἐμὲ δὲ βασιλεύειν ἐν Ἰακὼβ καὶ εἶναι ἐν αὐτοῖς ὡς ἐν θαλάσσῃ und endlich σοί in ἐμοί verwandelt.

Muss demnach der Gebrauch der zweiten Person als ursprünglich festgehalten werden, so kann in Betreff der Unechtheit von c. 21 kein Bedenken mehr obwalten. Der Interpolator hat vielleicht dieses Stück einer anderen Schrift entlehnt, wo ein Engel den Juda anredete (cf. Lev. 2—6. 8.), er hat es aber vergessen, die zweite Person an allen Stellen in die erste umzuändern. — Da c. 22—25 fin. mit c. 21 ein Ganzes bildet, so ergiebt sich als nothwendige Folge aus dem oben Gesagten, dass auch dieser Abschnitt interpolirt ist. Hingegen bildet c. 26 den eigentlichen Schluss vom Testamente Juda und gehört an das Ende von c. 20, ist auch an seinem jetzigen Platze durchaus unpassend. Mit φυλάξατε οὖν, τέκνα μου, πάντα νόμον κυρίου κτλ. will der Verfasser offenbar auf die vorhergehenden Mahnungen verweisen und dieselben kurz zusammenfassen. Allein in c. 21—25 finden sich nur Weissagungen von den Gräueln, welche die Genossen des Stammes Juda in Zukunft verrichten werden, von der darauf folgenden Strafe und der schliesslichen Errettung aus aller Noth durch den Messias. Einen Satz oder Ausdruck, worauf sich das φυλάξατε οὖν, τέκνα μου, πάντα νόμον κυρίου c. 26 beziehen könnte, vermag ich in diesem ganzen Abschnitt nicht zu entdecken.

In c. 13—20 jedoch kehren die auf die Beobachtung des göttlichen Gesetzes gehenden Ermahnungen immer wieder, am

Eingang von c. 18 wird der *νόμος θεοῦ* ausdrücklich genannt[1]), und am Schluss von c. 20 heisst es von dem Sünder, welcher sich vom Geiste des Irrthums verführen lässt: *ἆραι πρόσωπον οὐ δύναται πρὸς τὸν κριτήν.* Wie eng hiermit c. 26 zusammenhängt, ist nicht schwer zu erkennen. Die Worte *φυλάξατε οὖν, τέκνα μου κτλ.* sind mit specieller Beziehung darauf gesagt, dass der Uebelthäter den Anblick des Richters nicht ertragen kann, während das Weitere: *ὅτι ἐστὶν ἐλπὶς πᾶσι τοῖς κατευθύνουσι τὴν ὁδὸν αὐτοῦ* in c. 26 in Rücksicht auf die Warnung vor den *πνεύματα τῆς πλάνης,* welche den Menschen in die Irre führen (c. 20), beigefügt ist.

Hierdurch scheint mir die Interpolation von c. 21—25 genügend erwiesen zu sein; ich wende mich daher sogleich, kleinere Ausstellungen in diesem Abschnitte bei Seite lassend, der Frage nach den christlichen Bestandtheilen im Testamente Juda zu.

C. 21 und 22 weisen einen einheitlichen Gedankengang auf, welcher nach keiner Seite hin gestört wird: Sünde, Strafe, Errettung sind die Themata, welche der Reihe nach abgehandelt werden und die in c. 23 in derselben Ordnung wiederkehren. Dagegen zeigen sich gleich beim Beginn von c. 24 die Spuren des christlichen Interpolators. Hier ist von der Erscheinung des Messias aus dem Stamme Juda die Rede und von den segensreichen Wirkungen desselben auf Erden. Jedoch am Schluss des Capitels wird mit *τότε ἀναλάμψει σκῆπτρον βασιλείας μου* abermals die Ankunft des Richters und Erretters aus Juda verheissen und zwar in einer Weise, als ob er vorher noch gar nicht genannt sei. Hier liegen zwei verschiedene Schilderungen der messianischen Zeit vor, die durchaus unabhängig von einander sind; die erstere (*καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατελεῖ — ἐκχέαι πνεύματος εὐλογίαν πατρὸς ἁγίου*) gehört dem christlichen, die andere (*τότε ἀναλάμψει κτλ.,* in c. 25 fortgesetzt) dem jüdischen Interpolator an, dem Verfasser von c. 21 ff. Was dem christlichen Interpolator zu seinem Zusatze die Veranlassung gab, ist auch hier wieder das Interesse, die un-

---

[1]) cf. c. 18 init: *φυλάξασθε οὖν, τέκνα μου, ἀπὸ τῆσ πορνείας καὶ τῆς φιλαργυρίας, ἀκούσατε Ἰούδα τοῦ πατρὸς ὑμῶν, ὅτι ταῦτα ἀφιστᾷ νόμου θεοῦ κτλ.,* ebenso gegen Ende desselben Capitels: *δύο γὰρ πάθη ἐναντία τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ.*

bestimmten Aussagen im Texte zu verdeutlichen und also dem Patriarchen möglichst genaue Weissagungen über den ersehnten Messias in den Mund zu legen. Einen Anknüpfungspunkt für seine Bemerkung bot ihm der Schluss von c. 23, wo Juda seinen Söhnen verheisst, dass Gott in Erbarmen die reuigen Sünder heimsuchen und sie aus der Hand ihrer Feinde befreien werde. Die einzelnen Ausdrücke in der christlichen Interpolation erinnern lebhaft an Phrasen des christlichen Interpolators in Lev. 18. Zu *καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατελεῖ ὑμῖν ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ ἐν εἰρήνῃ* cf. Lev. 18: *καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλεύς*. Die Schilderung der Taufe Jesu an dieser Stelle: *καὶ ἀνοιγήσονται ἐπ' αὐτὸν οἱ οὐρανοὶ κτλ.* entspricht ebenfalls Lev. 18: *οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται καὶ ἐκ τοῦ ναοῦ τῆς δόξης ἥξει ἐπ' αὐτὸν ἁγίασμα.* Auch wird der christliche Interpolator neben seinen eigenen Zusätzen Worte des ihm vorliegenden Textes mitverarbeitet haben, wie denn überhaupt sich bei ihm hin und wieder Anklänge an den jüdischen Interpolator finden, dessen Werk er selbstverständlich vor Augen hatte. So scheint es mir, dass er den Satz *καὶ αὐτὸς ἐκχεεῖ — πρώτοις καὶ ἐσχάτοις* vom Ende von c. 23, wo er ursprünglich stand, losgerissen und in seine Beschreibung der messianischen Zeit aufgenommen hat. Das Auffallendste an diesem Satze ist mir der Ausdruck *ἔσεσθε αὐτῷ εἰς υἱοὺς ἐν ἀληθείᾳ,* welcher im gegenwärtigen Zusammenhange von den Gläubigen als Kindern Christi redet. Aber wo findet sich in der neutestamentlichen Literatur eine Stelle, an welcher die Christen also genannt werden, anstatt der gewöhnlichen Bezeichnung derselben als Kinder Gottes? Das *πορεύσεσθε ἐν προστάγμασιν αὐτοῦ πρώτοις καὶ ἐσχάτοις* ferner ist eine alttestamentliche Redeweise, die nicht von der Beobachtung der Gebote Christi, wohl aber der Vorschriften des göttlichen Gesetzes gebraucht wird. Der Satz ist an seinem jetzigen Platze ebenso unpassend, als er sich zum Schlusssatz von c. 23 vortrefflich eignet, zumal da sich dort eine Parallele findet: *καὶ πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς τοῦ θεοῦ.* Dann werden die Worte leicht verständlich als von Gott ausgesagt, der seinen Geist auf die Erlösten herniedersenden und sie zu seinen Kindern machen werde (cf. Joël 3, 1. Jes. 44, 3 f.). So heben sich mit einem Male alle Schwierigkeiten, und es wird klar, wie der christliche Interpolator dazu kam, hier der

Taufe Jesu zu gedenken, wozu er sonst gar keine Veranlassung hatte. Er las in seiner Vorlage, dass Gott in der Vollendungszeit auf Israel seinen Geist ausgiessen werde; die Worte *πνεῦμα, ἐκχεεῖ, εἰς υἱούς* erinnerten ihn an die Taufe Jesu (cf. Matth. 3, 16 f.) und bewogen ihn, eine kurze Bemerkung darüber einzufügen und das *καὶ αὐτὸς ἐκχεεῖ πνεῦμα χάριτος κτλ.* damit zu verbinden, ohne eine Aenderung an den Worten vorzunehmen, ausser dass er vielleicht das Pronomen *αὐτός* hinzufügte. Der ursprüngliche, vom jüdischen Interpolator herrührende Text wird etwa also gelautet haben: *καὶ ἐπισκέψεται ὑμᾶς κύριος ἐν ἐλέει καὶ ἐν ἀγάπῃ ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν. καὶ (αὐτὸς) ἐκχεεῖ πνεῦμα χάριτος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθε αὐτῷ εἰς υἱοὺς ἐν ἀληθείᾳ καὶ πορεύσεσθε ἐν προστάγμασι αὐτοῦ πρώτοις καὶ ἐσχάτοις. τότε ἀναλάμψει σκῆπτρον βασιλείας μου κτλ.* — c. 25 fin; alles Uebrige in c. 24 ist vom christlichen Interpolator hinzugefügt.

Nach Durchsprechung der beiden wichtigsten Testamente mögen die übrigen Theile der Schrift der Reihe nach behandelt werden. Ich darf mich bei der weiteren Untersuchung umso kürzer fassen, als einmal die Schwierigkeiten sich nicht mehr in dem Masse häufen wie bisher, sodann aber auch die Merkmale, an welchen sich der jüdische und christliche Interpolator zu erkennen geben, so ausführlich besprochen sind, dass es fortan bei einem Hinweis auf dieselben sein Bewenden haben kann.

Der Patriarch R u b e n beginnt nach den einleitenden Worten in seinem Testamente die Nachkommen vor der *πορνεία* zu warnen, damit sie nicht derselben Strafe sich schuldig machen, die er wegen Schändung der Billha zu tragen hatte. Die Ermahnung wird nach den verschiedensten Seiten hin ausgeführt und endlich in c. 6 beschlossen mit den Worten: *ὅτι ἡ πορνεία οὔτε σύνεσιν οὔτε εὐσέβειαν ἔχει ἐν ἑαυτῇ καὶ πᾶς ζῆλος κατοικεῖ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῆς.*

Dann kommt mit *διὰ τοῦτο ζηλώσετε τοὺς υἱοὺς Λευί* die Forderung, Levi gehorsam zu sein, wieder zum Vorschein, unvermittelt und mit den Haaren herbeigezogen wie in Jud. 21. Der Inhalt ist hier wie dort der gleiche: Levi gebührt der

Vorrang vor allen seinen Brüdern, selbst vor Juda; er kennt das Gesetz des Herrn und bringt Opfer dar für ganz Israel; bei dem Gott des Himmels beschwört Ruben seine Söhne, ihm in Demuth zu nahen, damit sie aus seinem Munde den Segen empfangen. Eine solche Glorifikation des levitischen Stammes kann nur von dem jüdischen Interpolator ausgegangen sein; sie hat weder mit dem bisher behandelten Thema etwas zu thun, noch steht sie mit dem Contexte in irgendwelchem Zusammenhange. Zwar wird der Abschnitt mit *διὰ τοῦτο* an das Vorhergehende angeschlossen, doch habe ich mich vergeblich bemüht, demselben hier irgend einen vernünftigen Sinn abzugewinnen. Der Patriarch hat vorher seine Söhne vor Hurerei gewarnt, aber keineswegs geweissagt, dass sein Stamm durch solche Laster ins Verderben gerathen werde. Ein derartiger Gedanke müsste jedoch nothwendig vorausgehen, wenn das *διὰ τοῦτο ζηλώσετε τοὺς υἱοὺς Λευὶ καὶ ζητήσετε ὑψωθῆναι ὑπὲρ αὐτούς κτλ.* verständlich sein soll. Es ist aber ein charakteristisches Zeichen der jüdischen Interpolationen, dass in ihnen sich stets bestimmte Vorhersagungen von der Verkommenheit und Gottlosigkeit eines Stammes finden, während in der Urschrift die Patriarchen sich damit begnügen, ihr Geschlecht vor einzelnen Lastern zu warnen[1]). Deshalb war es auch leicht möglich, dass der jüdische Interpolator die Ausführungen des Patriarchen über die bösen Folgen der *πορνεία* im Eingang von c. 6 zugleich als eine Weissagung davon ansah, dass der Stamm Ruben sich vor allen anderen jener Sünde schuldig machen würde, und also der Meinung war, ohne weiteres seinen Zusatz passend anfügen zu können, während derselbe in Wirklichkeit dem Vorhergehenden zuwiderläuft. Bemerkenswerth ist noch, dass der Interpolator das Verbum *ζηλώσετε* wegen des kurz vorher im Texte sich findenden *ζῆλος* angewandt zu haben scheint; da aber *ζῆλος* im Sinne des Hebräischen קִנְאָה (cf. Ps. 79, 5 LXX) gebraucht ist, während *ζηλώσετε τοὺς υἱοὺς Λευί* soviel ist als „ihr werdet die Söhne Levis beneiden", wie der folgende Satz *καὶ ζητήσετε ὑψωθῆναι ὑπὲρ αὐτούς* zeigt, so liegt hier wieder eins jener Missverständnisse des Textes vor,

---

[1]) Besonders lehrreich ist nach dieser Seite hin ein Vergleich von Lev. 13 mit c. 10 und 14 ff., Jud. 19 mit c. 23.

wie sie bereits einige Male beim jüdischen Interpolator beobachtet wurden (cf. Lev. 14. 18. Jud. 24).

Die Hand des christlichen Interpolators ist an zwei Stellen unseres Capitels bemerkbar. Erstlich rühren von ihm die Worte *ἀρχιερέως χριστοῦ ὃν εἶπε κύριος* her. Ich lege nicht so sehr Gewicht darauf, dass die vier aufeinander folgenden Genetive: *μέχρι τελειώσεως χρόνων ἀρχιερέως χριστοῦ* lästig sind, als vielmehr dass *χριστοῦ* ein *ἅπαξ λεγόμενον* in unserem Buche ist[1]), dass *ἀρχιερεύς* statt *ἱερεύς* sich nur an höchst verdächtigen Stellen findet (cf. Lev. 8) und dass man statt des Aorists *εἶπε* das Futurum erwarten sollte. Der christliche Interpolator stiess sich an der Aussage, dass Levi bis zur Vollendung der Zeiten Priester in Israel sein werde und änderte sie dahin ab, dass Levi bis zur Erscheinung des von Gott ernannten Hohenpriesters Christus sein Amt verwalten werde, — eine ähnliche Correctur wie Lev. 4, wo er *καὶ δοθήσεταί σοι εὐλογία καὶ παντὶ τῷ σπέρματί σου ἕως αἰῶνος* umwandelte in: *ἕως ἐπισκέψηται κύριος πάντα τὰ ἔθνη ἐν σπλάγχνοις υἱοῦ αὐτοῦ ἕως αἰῶνος.*

Der zweite aus der Feder des christlichen Interpolators geflossene Zusatz findet sich wenige Zeilen später: *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐξελέξατο κύριος βασιλεῦσαι πάντων τῶν λαῶν.* Was soll durch diesen Satz näher begründet werden? Auf den vorhergehenden Gedanken, dass Levi den Segen über Israel sprechen werde, kann er unmöglich zurückgehen, denn dann müsste auch *ἐν αὐτῷ* auf Levi bezogen werden und es wäre hier von dem zukünftigen Könige aus dem Stamme Levi die Rede. Das ist aber ganz undenkbar, zumal da Lev. 8: *ὅτι βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται* und Sym. 7: *ἀναστήσει γὰρ κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα* das Königthum des Messias ausdrücklich auf seine Abstammung aus Juda zurückgeführt wird. Der Begründungssatz *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐξελέξατο κτλ.* kann mithin allein wegen der vorhergehenden Worte *τὸν Ἰούδαν* hinzugefügt und der Sinn nur der sein, dass Levi nicht bloss Israel, sondern auch Juda segnen werde, weil Gott aus Juda den zukünftigen Herrscher über alle Völker erwecken werde. Damit ist aber

---

[1]) cf. Vorstmann a. a. O. p. 66.

ebenfalls nichts anzufangen. Der Begründungssatz passt deshalb nicht, weil von Levi ja ausser Juda auch Israel den Segen empfangen wird; von einer besonderen Auszeichnung des Juda ist nichts angedeutet, er ist im Gegentheil an zweiter Stelle genannt, während Israel voransteht. Unter Juda kann bei seiner Zusammenstellung mit Israel (*εὐλογήσει τὸν Ἰσραὴλ καὶ τὸν Ἰούδα*) weder die Person des Patriarchen, noch der einzelne Stamm, sondern allein das Reich Juda verstanden werden. Dann ist aber wieder ein *ἅπαξ λεγόμενον* zu constatiren, da in den Testamenten sich sonst nirgends diese Bezeichnung für die Reiche Israel und Juda findet.

Endlich ist man, wenn die Worte *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐξελέξατο κτλ.* echt sind, gezwungen, auch das Folgende: *καὶ προσκυνήσατε τῷ σπέρματι αὐτοῦ* auf den Messias, den Spross Judas, zu beziehen[1]. Aber ist es nicht ganz seltsam, dass auf diese Weise c. 6, das von *διὰ τοῦτο ζηλώσετε* an nur von der hervorragenden Stellung Levis handelt, in einem erhabenen Lobe Judas seinen Abschluss findet? Und ist nicht die Erwähnung Judas an dieser Stelle ganz gleicher Art wie Lev. 8, wo auch nur von Nachkommen des levitischen Stammes gehandelt, aber mit einem Male der *βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα* als ein Spross aus Levi hingestellt wird und zwar in einem vom christlichen Interpolator eingeschobenen Stücke?

Die grösste Schwierigkeit dürfte indess darin bestehen, dass hier vom Messias behauptet wird: *ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανεῖται ἐν πολέμοις ὁρατοῖς καὶ ἀοράτοις*[2]. Dass der Messias in einer Reihe von sichtbaren und unsichtbaren Kriegen den Tod erleiden werde (*ἀποθανεῖται*) ist doch wohl ein unfassbarer Gedanke, da er als einzelne Person nur einmal sein Leben verlieren kann.

Ich sehe kein anderes Mittel, aus diesem Wirrwarr von

---

[1]) Auch die Schlussworte von c. 6: *καὶ ἔσται βασιλεὺς αἰώνων* nöthigen uns, unter dem *σπέρμα αὐτοῦ* weder die israelitischen Könige, noch die Nachkommen Levis, sondern allein den Messias aus Judas Stamm zu verstehen.

[2]) Trotzdem schon Grabe (bei Fabricius II, 502) ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht hat, so gehen dennoch die neueren Kritiker achtlos darüber weg, als lägen hier absolut keine Absonderlichkeiten im Ausdruck vor.

Widersprüchen herauszukommen, als die Worte *καὶ τὸν Ἰούδαν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐξελέξατο βασιλεῦσαι πάντων τῶν λαῶν* zu streichen, desgleichen das *καὶ ἔσται βασιλεὺς αἰώνων.* Dann erklärt sich alles sehr einfach, denn *προσκυνήσατε τῷ σπέρματι αὐτοῦ κτλ.* geht nun auf den Stamm Levi, von dem auch allein im Vorhergehenden die Rede ist. Es dürfte nicht zuweit hergeholt sein, hier an die Makkabäer zu denken, von denen ausgesagt ist, dass sie sowohl in offener Feldschlacht als auch in geheimen ihr Leben bedrohenden Gefahren (cf. c. 4: *ἐῤῥύσατο αὐτὸν ἀπὸ παντὸς ὁρατοῦ καὶ κεκρυμμένου θανάτου*) sich für das Vaterland aufopfern würden (cf. Sym. 5: *ἀλλ᾽ οὐ δυνήσονται πρὸς Λευί, ὅτι πόλεμον κυρίου πολεμήσει*).

Symeon klagt sich vor den um sein Sterbebett versammelten Söhnen der Hartherzigkeit und des Neides gegen Josef an (c. 2), spricht sodann von den schlimmen Folgen einer solchen gottwidrigen Sinnesart und zeigt zugleich, wie man Herr über seine Leidenschaften zu werden vermöge (c. 3 ff.). Nachdem die Erörterung hierüber bis zum Beginn von c. 5 weitergeführt ist, wird sie daselbst mit der ebenso treffenden wie nachdrücklichen Ermahnung beendet: *καὶ νῦν, τέκνα μου, ἀγαθύνατε τὰς καρδίας ὑμῶν ἐνώπιον κυρίου καὶ εὐθύνατε τὰς ὁδοὺς ὑμῶν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, καὶ ἔσεσθε εὑρίσκοντες χάριν ἐνώπιον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων.*

Was folgt, ist eine Warnung vor der *πορνεία,* ein Thema, welches dem Testamente Symeon vollständig fern liegt und im Testamente Ruben bereits nach den verschiedensten Seiten hin besprochen ist. Es fehlt dabei der Hinweis auf das eigene Leben des Patriarchen, welcher sonst bei den praktischen Ermahnungen in unserem Buche niemals unterlassen wird. Im Widerspruch mit den sonstigen Ausführungen wird sodann dieser Gegenstand mit wenigen Sätzen abgemacht und alsbald zu einem neuen Punkte übergegangen. Es folgen die uns aus Lev. 10. 14 ff. Jud. 17. 21 ff. Rub. 6 genugsam bekannten Weissagungen über die sittliche Verkommenheit des Stammes, wobei als Quelle wiederum das Buch Henoch angeführt wird (cf. Lev. 14. 16. Jud. 18). An einigen Bemerkungen über die hervorragende Bedeutung Levis fehlt es nicht. Das alles sind so unzwei-

deutige Erkennungszeichen des jüdischen Interpolators, dass Niemand über die Unechtheit von c. 5 (von *καὶ φυλάσσεσθε τοῦ μὴ πορνεύειν* an) mehr im Zweifel sein wird.

C. 6 bildet die Fortsetzung von c. 5; die Beschreibung der messianischen Zeit, wie sie hier vorliegt (cf. Lev. 18. Jud. 24 f.), bestätigt vollauf, dass auch dieser Abschnitt ein Werk des jüdischen Interpolators ist.

Auch der christliche Interpolator hat es nicht unterlassen, einige Male störend in den Text einzugreifen und zwar zunächst c. 5 fin., wo der Patriarch seinen Nachkommen voraus verkündet, dass ihre dereinstige Empörung gegen Levi keinen Erfolg haben, dass vielmehr Levi sie besiegen und also eine Zertheilung stattfinden würde — eine Anspielung auf Gen. 49, 7. Sonderbar ist hierbei, dass in dem Satze *ἔσονται ὀλιγοστοὶ ἐπιμεριζόμενοι ἐν τῷ Λευὶ καὶ Ἰούδᾳ* von einer Zerstreuung in Levi und Juda die Rede ist, wofür man nach Gen. 49, 7 *ἐν τῷ Ἰσραήλ* erwarten sollte. Noch auffallender ist das Folgende: *καὶ ἔσται ἐξ ὑμῶν εἰς ἡγεμονίαν, καθὼς καὶ ὁ πατήρ μου Ἰακὼβ προεφήτευσεν ἐν εὐλογίαις,* was sich allein auf Juda beziehen kann, von dessen Herrscherstellung in Israel Gen. 49, 9 geweissagt wird. Somit wird dem, was soeben von der hohen Würde und einzigartigen Stellung Levis gesagt ist, ähnlich wie Rub. 6 fin. die Spitze abgebrochen und alles Lob schliesslich auf Juda gehäuft. Nach Oxon. und P. freilich, wo vor *ἔσται* ein *οὐκ* eingeschoben ist, gehen die letzten Worte von c. 5 gar nicht auf Juda, sondern auf Symeon und schliessen sich ohne alle Schwierigkeit an das Vorhergehende an. Allein jene Lesart erklärt sich so leicht als Verbesserung von einer späteren Hand, welche das Anstössige des Textes beseitigen wollte, dass ihre Richtigkeit schon aus diesem Grunde mehr als fraglich ist. Wenn hingegen das *οὐκ* ursprünglich dagestanden hätte, so wäre es unbegreiflich, aus welchem Grunde es fortgelassen sein sollte. Sodann müsste man, wenn *οὐκ ἔσται* die richtige Lesart wäre, vor *ἐξ ὑμῶν* ein *τις* erwarten[1]), und endlich würden in diesem Falle die Worte *καθὼς καὶ ὁ*

---

[1]) R. bietet in der That das noch fehlende *τις* (*καὶ οὐκ ἔστιν τις ἐξ ὑμῶν εἰς ἡγεμονίαν*), verräth damit aber nur um so deutlicher, dass wir es hier mit der Correctur eines Abschreibers zu thun haben.

πατήρ μου Ἰακὼβ προεφήτευσεν ἐν εὐλογίαις nicht mehr passen. Denn Jakob spricht wohl Gen. 49 von der Zerstreuung Symeons in Israel, sagt aber nichts davon, dass er nicht zur Herrschaft gelangen werde. Bleibt es demnach zu Recht bestehen, dass οὐκ vor ἔσται nicht zu halten ist, so wird man sich auch entschliessen müssen, die Worte καὶ Ἰούδᾳ καὶ ἔσται ἐξ ὑμῶν εἰς ἡγεμονίαν dem christlichen Interpolator zuzuschreiben, welcher aus gleichem Interesse wie Rub. 6, dem Stamme Juda als dem eigentlichen Träger der messianischen Hoffnung gegenüber Levi sein Recht und sein besonderes Ansehen zu wahren, diesen Zusatz in den Text des jüdischen Interpolators einschob (cf. Lev. 2. 8).

Noch sind zwei Stellen, welche der christliche Interpolator in die Beschreibung der messianischen Zeit c. 6 hineingearbeitet hat[1]), auszuheben: ὅτι κύριος ὁ θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραήλ, φαινόμενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος καὶ σώζων ἐν αὐτῷ τὸν Ἀδάμ und: ὅτι θεὸς σῶμα λαβὼν καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις ἔσωσεν ἀνθρώπους. Kayser (a. a. O. p. 113 f.) hat längst erkannt und hinreichend bewiesen, dass diese beiden Sätze zu streichen sind, weshalb ich mich hier ganz kurz fassen kann. Der erstere Satz (ὅτι κύριος ὁ θεὸς μέγας κτλ.) soll die Ursache des vorhergehenden: τότε Σὴμ ἐνδοξασθήσεται angeben[2]), ist aber völlig überflüssig, da alle mit τότε beginnenden Sätze in c. 6 aus der einen, an die Spitze des Ganzen gestellten Bedingung: ἐὰν δὲ ἀφέλητε ἀφ' ὑμῶν τὸν φθόνον καὶ πᾶσαν σκληροτραχηλίαν hergeleitet werden. Mehr nebensächlich ist, dass das verbum finitum fehlt oder vielmehr durch das Participium ersetzt ist, wichtiger jedoch das an dieser Stelle besonders starke Schwanken der Lesarten. Ausser kleineren Differenzen (τῷ Ἰσραήλ = τοῦ Ἰσραήλ; ἐν ἑαυτῷ = ἐν αὐτῷ; ὅτε = ὅτι) zeigen sich folgende Verschiedenheiten: Der Oxon. liest σημεῖον statt Σήμ und hat ὡς ἄνθρωπος ausgelassen, während

[1]) Dass sich im übrigen die Schilderung in c. 6 durchaus auf vorchristlichem Standpunkt hält, bedarf keines Beweises. Um so entschiedener muss es betont werden, dass gerade das specifisch Christliche in diesem Abschnitt, wie allgemein anerkannt wird, interpolirt ist.

[2]) Der hier angeführte Grund ist höchst seltsam; Kayser bemerkt dazu (p. 114) mit Recht: Wie soll die Erhebung Sems und die Vernichtung Hams dadurch motivirt werden, dass Christus für Alle gekommen?

die Stelle bei R. lautet: ἐνδοξασθήσεται μέγα τῷ Ἰσραήλ, ὅτι κύριος ὁ θεὸς φαινόμενος ἐπὶ τῆς γῆς ἥξει κτλ. und bei P.: καὶ ὅτε δοξασθήσεται κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ φθονούμενος (!) ἐπὶ τῆς γῆς κτλ. Schliesslich ist noch zu notiren, dass zu τότε Σὴμ ἐνδοξασθήσεται das Parallelglied fehlt und zwar höchst wahrscheinlich von dem christlichen Interpolator gestrichen ist, um seine Einschaltung passend anbringen zu können. Auffallend ist nämlich, dass hier die Menschen mit ὁ Ἀδάμ bezeichnet sind, ein Ausdruck der, wie es mir scheint, vom christlichen Interpolator bereits vorgefunden wurde in dem von ihm beseitigten Parallelglied, das etwa gelautet haben mag: καὶ μεγαλυνθήσεται ὁ θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραὴλ ἐν τῷ Ἀδάμ.[1])

Für die Beseitigung des zweiten vom christlichen Interpolator eingefügten Satzes (ὅτι θεὸς σῶμα λαβὼν καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις ἔσωσεν ἀνθρώπους) gelten dieselben wie die gegen den ersten vorgebrachten Gründe. Zutreffend ist hier Vorstmanns Bemerkung (a. a. O. p. 71), dass der Interpolator, während ursprünglich nur ganz allgemein von den θαυμάσια τοῦ ὑψίστου die Rede war, durch diesen Satz näher habe erklären wollen, worin die Wunder des Höchsten beständen — eine Erklärung die nach dem Vorhergehenden allerdings ganz unnöthig ist.

Dass auch c. 7 aus der Feder des christlichen Interpolators geflossen ist, bedarf kaum einer näheren Begründung. Nach der von hoher dichterischer Begeisterung getragenen Schilderung der messianischen Zeit, welche in c. 6 vollständig abgeschlossen ist, folgt hier eine matte von christlichem Standpunkte aus unternommene Wiederholung desselben Themas. Ein Widerspruch mit c. 6 zeigt sich namentlich in der Beurtheilung der Heidenwelt. Während dort der jüdische Interpolator eine Vernichtung der fremden Völker für die Vollendungszeit in Aussicht stellt (τότε ἀπολεῖται σπέρμα Χαναὰν ..... τότε ἐκλείψει ἡ γῆ Χὰμ καὶ πᾶς λαὸς ἀπολεῖται, wird hier in c. 7 eine Errettung der Heiden durch den Messias verheissen, ja dieselben werden den Israeliten vorangestellt (οὕτως σώσει

---

[1]) Auch hinter καὶ ἔσται ἡ ὀσμή μου ὡς ὀσμὴ Λιβάνου scheint das Parallelglied ausgefallen zu sein.

πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸ γένος τοῦ Ἰσραήλ). Nicht minder erkennt man den christlichen Interpolator daran, dass neben Levi auch Juda als der bevorzugte unter den zwölf Stämmen genannt und hervorgehoben wird, aus beiden werde das Heil Gottes aufgehen (cf. Lev. 2. 8. Rub. 6. Sym. 5), sowie auch daran, dass dem Messias der Name ἀρχιερεύς beigelegt wird (Rub. 6. cf. Lev. 14).

Die Frage, weshalb der christliche Interpolator dieses Stück eingeschoben habe, lässt sich ausreichend dahin beantworten, dass er in den Weissagungen c. 6 die bestimmte Hindeutung auf die Person Christi vermisste und das Versäumte glaubte dadurch nachholen zu sollen, dass er zuerst in c. 6 zwei Bemerkungen über den auf Erden in menschlicher Gestalt erscheinenden Messias einstreute und sodann in c. 7 über dessen Abstammung aus Levi und Juda und seine daraus sich ergebende Würde als Hoherpriester und König sich näher ausliess. Die Schlussworte von c. 7: διὰ τοῦτο πάντα ἐντέλλομαι ὑμῖν κτλ. setzte er hinzu, um eine Verbindung zwischen seinem Einschiebsel und dem eigentlichen Epilog des Testamentes (c. 8) herzustellen.

In dem Testamente Isachar ist für die Lösung des uns beschäftigenden Problems zunächst der Schluss von c. 5 beachtenswerth. Schon von weitem lässt sich hier an der Nebeneinanderstellung von Levi und Juda (καὶ ὁ Λευὶ καὶ ὁ Ἰούδας ἐδοξάσθη παρὰ κυρίου ἐν υἱοῖς Ἰακώβ) die Hand des christlichen Interpolators erkennen, doch fragt sich, ob derselbe bloss den ursprünglichen Text verwirrt oder die Worte bis zum Schluss des Capitels selbständig hinzugesetzt hat. Ich möchte mich, wenn es überhaupt erlaubt ist, hier eine bestimmte Behauptung auszusprechen, für die erstere Annahme entscheiden. Der Singular ἐδοξάσθη wenigstens[1]) deutet an, dass hier anfänglich nur Levi genannt war, dass die Erwähnung des Juda hingegen und die hiermit verbundenen Veränderungen im Texte späteren Ursprungs sind. Das τῷ μὲν

---

[1]) Die Lesart ἐδοξάσθη ist durch Cantabr., R. und P. überwiegend beglaubigt, während ἐδοξάσθησαν im Oxon. offenbar Correctur ist.

ἔδωκε τὴν ἱερατείαν, τῷ δὲ τὴν βασιλείαν scheint der christliche Interpolator aus Jud. 21 entlehnt zu haben: *ἐμοὶ γὰρ ἔδωκε κύριος βασιλείαν, κ᾽ακείνῳ τὴν ἱερατείαν.*

In c. 6 liegt uns unverändert ein dem jüdischen Interpolator angehöriges Stück vor, welches sowohl hinsichtlich seines Gesamtinhaltes als auch was die einzelnen Phrasen und Worte angeht Abschnitten wie Lev. 10. 14. Jud. 23 u. a. durchaus entspricht. Hingegen gehört c. 7 der Urschrift an und schliesst sich nach Ausscheidung der Interpolationen (c. 5 fin. und c. 6) vortrefflich mit c. 4 und 5 init. zu einem Ganzen zusammen. Die Erklärung des Patriarchen, dass er sich jedes verbotenen geschlechtlichen Umganges enthalten habe, ist veranlasst durch das, was er in c. 4 von dem *ἁπλοῦς* aussagt: *οὐ γὰρ εἶδεν ἐπιδέξασθαι κάλλος θηλείας.* Das Weitere: *οἶνον εἰς ἀποπλάνησιν οὐκ ἔπιον* drückt dasjenige negativ aus, was in c. 4 positiv von dem Verhalten des *ἁπλοῦς* hingestellt wird: *πορεύεται γὰρ ἐν εὐθύτητι ζωῆς κτλ.* Wenn endlich Isachar sein Mitleid gegen die Armen und seine Liebe zu Gott betont, so bezieht er sich damit auf seine Mahnung in c. 5: *ἀγαπᾶτε κύριον καὶ τὸν πλησίον, πένητα καὶ ἀσθενῆ ἐλεᾶτε* zurück.

Am Ende von c. 7 tritt noch einmal die Hand des christlichen Interpolators zu Tage in dem kurzen Satze: *συμπορευόμενον τοῖς ἀνθρώποις ἐν ἁπλότητι καρδίας,* welcher fast gleichlautend ist mit Jud. 24: *συμπορευόμενος τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων* (Oxon.: *τοῖς ἀνθρώποις*) *ἐν πραότητι καὶ δικαιοσύνῃ.* Dass die fraglichen Worte mit dem Contexte ausser allem Zusammenhang stehen, lehrt eine einfache Analyse des Gedankenganges: Der Patriarch sagt seinen Kindern, dass wenn sie Gott und den Nächsten liebten, jeder Geist des Beliar von ihnen weichen und keine That der gottlosen Menschen ihnen schaden würde; er schreitet dann zu der Behauptung fort, dass sie sogar die wilden Thiere sich unterthan machen würden, da Gott ihnen beistehe (*ἔχοντες μεθ᾽ ἑαυτῶν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ*). Der klare und nicht misszuverstehende Sinn dieser Worte wird total verworren durch den Zusatz *συμπορευόμενον τοῖς ἀνθρώποις ἐν ἁπλότητι καρδίας,* welcher allein auf Christi leibliche Erscheinung auf Erden gehen kann. Was soll es aber heissen, dass Christus, mit den Menschen in Auf-

richtigkeit des Herzens einhergehend, ihnen helfen werde, die wilden Thiere zu besiegen? Der Gedanke wird auf diese Weise so widersinnig, dass an der Interpolation des *συμπορευόμενον κτλ.* kein Zweifel mehr bestehen kann. Ein christlicher Leser, welcher flüchtig genug das *ἔχοντες μεθ' ὑμῶν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ* wörtlich nahm und es auf Christus bezog, glaubte hier eine erläuternde Bemerkung einschalten zu müssen und verursachte dadurch den monströsen Gedanken (cf. Sym. 6).

Der historische Bericht des Testamentes Zabulon hat bereits in c. 3 eine Trübung erfahren. Es heisst dort, dass die Söhne des Jakob ihren Bruder Josef verkauft und für den Erlös sich Sandalen angeschafft hätten, um so das Geld gleichsam mit Füssen zu treten. Hieran reiht sich mit *διὰ τοῦτο ἐν γραφῇ νόμου Ἐνὼχ γέγραπται* eine Erklärung der Volkssitte, dem Manne, welcher seinem Bruder keinen Samen erwecken wolle (!), die Sandalen abzureissen und ihm ins Angesicht zu speien, was sich bereits an den Brüdern des Josef erfüllt habe, als sie nach Aegypten kamen. Nicht nur die Berufung auf das Buch Henoch macht den mit *διὰ τοῦτο* beginnenden Abschnitt bis zum Schluss des Capitels verdächtig, auch der Gedankenfortschritt lässt an Klarheit viel zu wünschen übrig.

Zunächst sollte man das *διὰ τοῦτο κτλ.* nicht an seiner jetzigen Stelle, sondern erst am Schluss von c. 3 erwarten. Welche Bedeutung ferner der Satz *τὸν μὴ θέλοντα ἀναστῆσαι σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ* (cf. Deut. 25, 7 ff. Ruth 4, 5 ff.) in diesem Zusammenhange hat, ist nicht einzusehen, da eine solche Verschuldung den Brüdern Josefs nach der ganzen Erzählung doch nicht zur Last gelegt wird. Das bald darauf folgende *καὶ κύριος ὑπέλυσεν αὐτοῖς τὸ ὑπόδημα Ἰωσήφ* (Oxon.: *ὑπέλυσεν αὐτοὺς τὸ ὑπόδημα ὃ ἐφόρησαν κατὰ Ἰωσὴφ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῶν,* R. gar: *ἐπέδυσεν αὐτούς*) ist nicht minder dunkel und unverständlich. Hinzu kommt, dass Zabulon von den *ἀδελφοὶ Ἰωσήφ* (oben: *ἀδελφοὶ ἡμῶν*), auch wo er von ihrer Ankunft in Aegypten spricht, stets die dritte Person beibehält, während er sich selbst ohne Zweifel unter seinen Brüdern befand.[1] Man

---

[1] In P. ist die dritte Person allenthalben in die erste umgeändert.

könnte dieses zwar so rechtfertigen, dass Zabulon, weil er an dem Verkauf des Josef unbetheiligt blieb (cf. c. 3 init.), auch von der schimpflichen Behandlung in Aegypten nicht betroffen worden sei. Dann müsste dieses aber wenigstens mit einem Worte erwähnt und namentlich am Schluss von c. 3: *πάντα τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν τῷ Ἰωσήφ* die dritte Person beibehalten sein. Diese Gründe bestimmen mich, die zweite Hälfte von c. 3 als Glosse eines Späteren anzusehen. Der Interpolator hat dieses Stück wahrscheinlich aus irgend einer apokryphischen Schrift, welche den Namen des Henoch als ihres Verfassers trug, entlehnt (in dem uns erhaltenen Henoch-Buch ist nichts dergleichen zu finden), und erklärt sich auf diese Weise der durchgehende Gebrauch der dritten Person. Den letzten Satz jedoch: *μετὰ ταῦτα γὰρ ἤκουσαν — τῷ Ἰωσήφ* fügte er selbst hinzu, um auf c. 4, das ebenfalls mit *μετὰ ταῦτα* beginnt, passend überzuleiten. Trotzdem ist c. 4 als Fortsetzung von c. 3 fin. unbegreiflich, es versetzt uns vielmehr in die von der Grundschrift c. 3 init. gezeichnete Situation und fügt sich zwanglos an das *καὶ εἴδωμεν, τί ἔσται τὰ ἐνύπνια αὐτοῦ* an, wenngleich es immerhin möglich ist, dass der Interpolator auch hier am ursprünglichen Texte gestrichen hat.

Bei c. 9 müssen wir von neuem einen Augenblick verweilen. Bisher hat der Patriarch einzig und allein das Thema über *εὐσπλαγχνία* und *ἔλεος* behandelt, dasselbe an seinem eigenen Leben hinlänglich illustrirt und im Anschluss daran seinen Nachkommen Ermahnungen ertheilt. Mit c. 9 wendet er sich plötzlich und unvermittelt einem neuen Gegenstande zu, indem er die Söhne vor Zwistigkeiten und Zerreissung der Reichseinheit warnt. Wie man diese Erörterungen mit den vorangehenden in Zusammenhang bringen will, vermag ich nicht zu erkennen; auch fehlt jedes äussere Verbindungsglied. Gar bald stellen sich die dem jüdischen Interpolator so geläufigen Weissagungen vom Götzendienst und dem sündhaften Treiben des Stammes, von seiner Besiegung durch die Feinde und der endlichen Befreiung aus der Knechtschaft ein. Als Quelle für solche Vorhersagungen wird dieses Mal nicht das Buch Henoch, sondern eine *γραφὴ πατέρων* angegeben. Was ist darunter zu verstehen? Dillmann (das Buch Henoch p. XLI) leugnet kurzweg, dass jemals eine derartige Schrift

existirt habe und sieht in dieser und ähnlichen Citationsformeln eine blosse Einkleidung der Rede. Aber sollte hier nicht auf die uns verloren gegangene Schrift hingewiesen werden, welche in den const. apost. VI, 16 unter dem Titel [*βίβλος, διαθῆκαι*} *τῶν τριῶν πατριαρχῶν* erwähnt wird?[1]) Immerhin ist die Berufung auf eine fremde Schrift, welche sich in dem ursprünglichen Texte der Testamente nicht findet, für einen Interpolator charakteristisch, welcher zur Beglaubigung der von ihm eingefügten Zukunftsbilder sich auf Autoritäten glaubte stützen zu müssen. Was den Inhalt der Weissagungen betrifft, so beziehen sich dieselben vornehmlich auf die Spaltung des israelitischen Königreichs unter Rehabeam und Jerobeam und wären deshalb sehr wohl denkbar als an das ganze Volk Israel gerichtet, passen aber gar nicht in eine speciell an den Stamm Zabulon gerichtete Ermahnung hinein, da dieser Stamm auch nach der Theilung des Reiches ungetrennt blieb und niemals zwei Königen unterthan war. Uebrigens ist die Uebereinstimmung von c. 9 mit sonstigen dem jüdischen Interpolator zugewiesenen Abschnitten (Jud. 22 f. Lev. 18 u. a.) so bedeutend und in die Augen springend, dass allein schon dieser Grund als Beweis für seine Unechtheit genügen würde.

Ob nicht auch ein Stück des folgenden Capitels (*ἀναστήσομαι γὰρ πάλιν ἐμμέσῳ ὑμῶν — καὶ ἀπολέσει αὐτοὺς ἕως γενεῶν*) vom jüdischen Interpolator herstammt, bedarf mindestens der Erwägung. Nirgends begegnet uns sonst am Schluss eines Testamentes, nachdem der Patriarch bereits von seinem nahen Ende gesprochen, eine Wiederaufnahme der Rede an seine Nachkommen. Erwartungen von einer dereinstigen Auferstehung der Gerechten und Ungerechten fanden sich bisher wenigstens nur in den Zusätzen des jüdischen Interpolators (cf. Lev. 15. fin. Jud. 25. Sym. 6). Die letzten Worte von c. 10: *ἐγὼ εἰς τὴν ἀνάπαυσίν μου ἀποτρέχω, ὡς οἱ πατέρες μου κτλ.*, welche jetzt weder innerlich noch äusserlich mit dem Vorhergehenden zusammenhängen, sind vortrefflich geeignet zur direkten Fortsetzung des Anfangssatzes: *καὶ νῦν, τέκνα*

---

[1]) Vielleicht wird auch Benj. 10: *τοῦτο γὰρ ἐποίησαν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ* auf die Testamente der drei Patriarchen angespielt; cf. Vorstmann p. 2 not. 1.

μου, μὴ λυπεῖσθε ὅτι ἀποθνήσκω ἐγώ, μηδὲ συμπίπτετε ὅτι ἀπολείπω ὑμῶν. Dadurch wird die Zugehörigkeit des Abschnittes von *ἀναστήσομαι γὰρ* — *ἕως γενεῶν* stark in Frage gestellt. Weil jedoch zugegeben werden muss, dass der Zusammenhang an unserer Stelle nicht in solchem Masse wie durch die übrigen Interpolationen verletzt wird, so ist es vielleicht gerathener, die Frage in der Schwebe zu lassen, als ohne genügende Gründe eine bestimmte Behauptung aufzustellen.

Weit deutlicher hebt sich die christliche Interpolation in c. 8. von dem ursprünglichen Texte ab: *ὅτι καίγε ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν ὁ θεὸς ἀποστέλλει τὸ σπλάγχνον αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὅπου εὕρῃ σπλάγχνα ἐλέους, ἐν αὐτῷ κατοικεῖ.* Wären diese Worte echt, so könnte man schlechterdings nicht einsehen, weshalb der Verfasser bald darauf so nachdrücklich auf Josef als den *εὔσπλαγχνος* und *ἀμνησίκακος* hinweist und ihn als das wahre Muster der Milde und Bruderliebe hinstellt (*εἰς ὃν* [sc. *Ἰωσήφ*] *ἐμβλέποντες καὶ ὑμεῖς ἀμνησίκακοι γίνεσθε κτλ.*). Hätte er nicht vielmehr auf den Messias verweisen müssen, welcher als das auf Erden erschienene *σπλάγχνον* Gottes selbst bezeichnet war? Dass nach Ausscheidung der Interpolation die Worte *ὅσον γὰρ ἄνθρωπος σπλαγχνίζεται εἰς τὸν πλησίον, τοσοῦτον κύριος εἰς αὐτόν* mit dem Anfangssatze des Capitels einen einheitlichen Gedanken ausmachen, muss Jedem sofort einleuchten.[1]) Der christliche Interpolator ist sowohl an der Art und Weise der Anknüpfung — er wurde offenbar durch das vorhergehende *ἵνα καὶ ὁ κύριος .... ἐλεήσῃ ὑμᾶς* zu dem Zusatze veranlasst — als auch an dem Inhalte der kurzen, leicht hingeworfenen Bemerkung mit Sicherheit zu erkennen.

Fremde Elemente in c. 9 hat bereits Kayser (p. 115) aufgezeigt; er verwirft das ganze Stück von *καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατέλλει ὑμῖν αὐτὸς ὁ κύριος* — *καὶ ἀποῤῥιφήσεσθε ἕως καιροῦ συντελείας*, während meines Erachtens allein in den Worten *καὶ ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου, ὃν ἂν ἐκλέξηται κύριος, Ἱερουσαλὴμ ὄνομα αὐτῷ* die Schwierigkeit zu suchen ist.

---

[1]) cf. auch c. 5: *ἔχετε οὖν ἔλεος ἐν σπλάγχνοις ὑμῶν, τέκνα μου, ὅτι ὡς ἄν τις ποιήσῃ τῷ πλησίον αὐτοῦ, οὕτως καὶ ὁ κύριος ποιήσει αὐτῷ.* c. 6: *ὁ γὰρ μεταδιδοὺς τῷ πλησίον, λαμβάνει πολλαπλασίονα παρὰ κυρίου.*

Wenn sich diese Stelle Kayser schon dadurch nicht empfiehlt, weil die Worte *καὶ ἴασις καὶ εὐσπλαγχνία — ὄνομα αὐτῷ* im Oxon. ausgelassen und durch *καὶ ἐπιστρέψετε ἐκ τῆς γῆς ὑμῶν καὶ ὄψεσθε κύριον ἐν Ἱερουσαλὴμ διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* ersetzt sind, so folgt daraus noch keineswegs ihre Unechtheit, sondern es handelt sich zunächst um die Richtigkeit der einen oder anderen Lesart. Im Cantabr. ist der Text zwar augenscheinlich verderbt, allein was Oxon. bietet, sieht doch zu sehr nach Correctur aus, zumal wenn man R. und P. damit vergleicht.[1]) Kayser behauptet ferner, dass hier die Zerstreuung und Rückkehr des Volkes auf die babylonische Gefangenschaft bezogen sei, „während im Buche (wie sich für uns herausgestellt hat, in den jüdischen Interpolationen, da die Grundschrift überhaupt nicht davon spricht) durchweg die Zerstreuung der Juden in Folge des römischen Krieges gemeint ist und die Rückkehr mit der Gründung des messianischen Reiches zusammenfällt.“ Zur Widerlegung dessen genügt ein Hinweis auf Lev. 17 fin. und Neph. 4. Wahrscheinlich würde Kayser diese Stelle unangefochten gelassen haben, wenn er nicht bereits in den Anfangsworten: *καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατέλλει ὑμῖν αὐτὸς ὁ κύριος, φῶς δικαιοσύνης* Patripassianismus gewittert hätte. Dieselben beziehen sich indess auf Mal. 3, 20 (cf. LXX) und können sehr wohl von einem vorchristlichen Autor geschrieben sein. Richtig bleibt an Kaysers Ausstellungen, dass die Bezeichnung des Messias als *Ἱερουσαλήμ* höchst wunderbar sei, sowie dass die Worte *θεὸν* . . . . . *ὃν ἂν ἐκλέξηται κύριος* nur zu Missverständnissen Anlass geben; hinzukommt, dass man für *ὄψεσθε* nach dem Context *ὄψονται* erwarten sollte. Was lehren uns nun aber diese Wahrnehmungen? Nichts Anderes, als dass hier eine Corruption des Textes vorliegt, veranlasst durch den christlichen Interpolator, welcher eine Bemerkung über Christi Erscheinen auf Erden nicht unterdrücken konnte, dabei aber mit den ursprünglichen Worten eine geringe Veränderung vornehmen musste. Ein Vergleich mit Lev. 10 fin.: *ὁ γὰρ οἶκος ὃν ἂν ἐκλέξηται κύριος Ἱερουσαλὴμ κληθήσεται* und Lev. 15

---

[1]) R. vertritt zwar die Lesart des Oxon., doch findet sich *εἰς τὴν γῆν* statt *ἐκ τῆς γῆς* und *αὐτόν* statt *αὐτοῦ* nebst dem Zusatz *τὸ ἅγιον*. P. folgt im allgemeinen dem Cantabr., verbessert aber auch: *ἐν Ἱερουσαλὴμ διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (cf. Sinker, appendix p. 6).

init.: *διὰ ταῦτα ὁ ναός, ὃν ἂν ἐκλέξηται κύριος κτλ.* lässt vermuthen, dass an unserer Stelle ursprünglich etwa gestanden haben wird: *καὶ ἐπιστρέψει πάντα τὰ ἔθνη εἰς παραζήλωσιν οἴκου (αὐτοῦ), ὃν ἂν ἐκλέξηται κύριος, Ἱερουσαλὴμ ὄνομα αὐτῷ.*

Bis in c. 5 hinein erstrecken sich im Testamente Dan die Erörterungen des Patriarchen über den Zorn und die Lüge und endigen hier in der packenden Mahnung: *ἀλήθειαν φθέγγεσθε ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ ...... καὶ οὐ μὴ κατισχύσῃ ὑμῶν πόλεμος.* Die Rede wird bis dahin an keinem Punkte unterbrochen, und erweist sich die Darstellung als überaus klar und sachgemäss. Das gerade Gegentheil gilt von der grösseren zweiten Hälfte von c. 5, nicht weniger von c. 6, einem Produkte des jüdischen Interpolators. Die Weissagungen über die *ἀνομία* und *πονηρία* der Daniten treten so unvermittelt auf (eine Berufung auf das Buch Henoch fehlt nicht), die Anklänge an Stücke wie Rub. 6, Jud. 21, Zab. 9 u. a. sind so zahlreich, dass ich auf einen ausführlichen Nachweis von der Unechtheit dieses Abschnittes, der überdies zu unnöthigen Wiederholungen führen würde, verzichten kann.

Dagegen dürfte die Bestimmung des Verhältnisses vom jüdischen zum christlichen Interpolator nicht ohne einiges Interesse sein. Was am meisten ins Auge fällt, ist die grundverschiedene Beurtheilung Levis und Judas, von welchen kurz hintereinander ganz entgegengesetzte Aussagen gemacht werden. Auf der einen Seite wird mit *οἶδα γὰρ ὅτι ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἀποστήσεσθε τοῦ κυρίου — ὅτι ἐν αὐτοῖς στήσεται Ἰσραήλ* die Empörung gegen jene beiden Stämme mit dem Abfall vom Herrn gleichgestellt. Auf der anderen Seite erscheinen in dem Abschnitte *καὶ ὡς ἂν ἀπόστητε ἀπὸ κυρίου — βοῶν ὑμῖν εἰρήνην* Levi und Juda als diejenigen, welche die Nachkommen Dans zur Gottlosigkeit verführen werden.[1]) Man könnte diese sich direkt widersprechenden Urtheile dadurch

---

[1]) cf. namentlich Aussagen wie: *πάντα τὰ πνεύματα τῆς πορνείας καὶ τῆς ὑπερηφανίας τῷ Λευὶ ὑπακούσονται τοῦ παρεδρεύειν τοῖς υἱοῖς Λευί, τοῦ ποιεῖν αὐτοὺς ἐξαμαρτάνειν ἐνώπιον κυρίου .... καὶ υἱοὶ Ἰούδα ἔσονται ἐν πλεονεξίᾳ, ἁρπάζοντες τὰ ἀλλότρια ὡς λέοντες.*

vereinigen wollen, dass man sie als auf verschiedene Zeiten sich beziehend ansieht; jedoch jede derartige Ausflucht wird dadurch abgeschnitten, dass der Ungehorsam gegen Levi und Juda als *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* stattfindend hingestellt und dann noch mit Bezug auf die Zukunft gesagt wird: *ἐν αὐτοῖς στήσεται Ἰσραήλ.* Welches soll da die Zeit sein, in der Israel durch jene beiden Stämme verführt wird? Ausserdem, und das giebt den Ausschlag, nimmt das *καὶ ὡς ἂν ἀπόστητε ἀπὸ κυρίου* offenbar das vorhergehende *ἀποστήσεσθε τοῦ κυρίου* wieder auf, so dass also nicht von einem zweimaligen zu verschiedenen Zeiten eintreffenden Abfall vom Herrn die Rede ist, sondern ein und derselbe Abfall einmal mit der Empörung gegen Levi und Juda identificirt wird, das andere Mal als durch diese verursacht erscheint. Es liegt auf der Hand, dass ein solcher Widerspruch bei einem Schriftsteller unmöglich ist, mit anderen Worten, dass der Abschnitt *ἀγαπᾶτε τὸν κύριον — στήσεται Ἰσραήλ* einen anderen Verfasser hat als der folgende: *καὶ ὡς ἂν ἀπόστητε — βοῶν ὑμῖν εἰρήνην.* Zwar tritt bei beiden nichts specifisch Christliches zu Tage, doch kann trotzdem mit ziemlicher Sicherheit die erstere Gedankenreihe dem christlichen Interpolator zugewiesen werden, für welchen die Nebeneinanderstellung von Levi und Juda als Trägern des göttlichen Heils in Israel besonders charakteristisch ist (cf. Rub. 6 fin. Sym. 5 fin. 7. Lev. 2 fin. 8). Gerade ihm musste es auffallen, dass von den beiden messianischen Stämmen in unserem Capitel nur Nachtheiliges ausgesagt war; deshalb sah er sich veranlasst, durch einige kurze Bemerkungen über die jenen von Gott verliehene Würde den Text zurechtzustellen. Das absprechende Urtheil über Levi (cf. Lev. 10. 14 ff.) und Juda (cf. Jud. 21) ist demnach vom jüdischen Interpolator ausgegangen.[1])

Gegen Ende von c. 5 findet sich abermals ein Zusatz von christlicher Hand: *καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ Λευὶ τὸ σωτήριον κυρίου — ἥτις ἔσται εἰς δόξασμα θεοῦ*

[1]) Zwar finden sich auch in den jüdischen Interpolationen, namentlich was Levi angeht, wiederholt Hinweise auf die einzigartige Stellung dieses Stammes in Israel (cf. Lev. 3 ff. 8 init., Rub. 6 u. a.), doch beweist dieses nur, dass der jüdische Interpolator nicht immer ein und dieselbe Person ist.

ἕως τοῦ αἰῶνος. Hier wird von der Erscheinung des Messias und seinem Siege über Beliar, wodurch er seinen Anhängern die εἰρήνη αἰώνιος erwirkt und das Paradies wieder erschliesst, in Ausdrücken geredet, die nur bei dem christlichen Interpolator vorkommen (cf. die Schilderung des messianischen Heils in den christlichen Stücken von Lev. 18. Sym. 7: ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ). Juda wird nicht allein mit Levi in eine Reihe gestellt, sondern gar vor jenem an erster Stelle genannt. Was endlich über das neue himmlische Jerusalem gesagt wird, ist ohne Frage aus christlicher Anschauungsweise heraus gesprochen (cf. Gal. 4,26. Hebr. 12,22. Apoc. 21) und steht in starkem Contrast zu den Schlussworten unseres Capitels: καὶ οὐκέτι ὑπομένει Ἱερουσαλὴμ ἐρήμωσιν κτλ., welche, vom jüdischen Interpolator herrührend, das Fortbestehen des irdischen Jerusalems in Anlehnung an bekannte alttestamentliche Aussprüche (cf. z. B. Ps. 46) durch das Wohnen Gottes in seiner Mitte begründen und dieses selbst als ein königliches Herrschen hinstellen.

Mit dem so verstandenen Schlusssatze stimmen jedoch einige Worte desselben schlecht: τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος und ἐν ταπεινώσει καὶ ἐν πτωχείᾳ. Das τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος erweist sich auf den ersten Blick als ein recht plumpes Einschiebsel des christlichen Interpolators, welcher in grobem Missverständniss das voraufgehende ὅτι κύριος ἔσται ἐμμέσῳ αὐτῆς auf Christus bezog und es nicht unterlassen konnte, eine kurze Erläuterung beizufügen (cf. seinen ganz gleichartigen Zusatz Isach. 7 fin.: συμπορευόμενος τοῖς ἀνθρώποις ἐν ἁπλότητι καρδίας, ebenso Jud. 24: συμπορευόμενος τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων).

Auch Kayser (a. a. O. p. 116) will diese Worte streichen, aber die anderen (ἐν ταπεινώσει καὶ ἐν πτωχείᾳ) beibehalten. Er meint, dass hier ursprünglich Gott und der Messias genau unterschieden worden seien, indem Gott der Beschützer der Stadt (ὅτι κύριος ἔσται ἐμμέσῳ αὐτῆς), der Messias der Hort des Volkes (καὶ ἅγιος Ἰσραὴλ βασιλεύων ἐπ' αὐτούς) genannt sei. Allein nichts ist klarer, als dass hier ein Parallelismus membrorum vorhanden ist und also beide Prädikate auf Gott sich beziehen, während der Messias ursprünglich überhaupt nicht erwähnt ist; auf ihn würde zudem die Bezeichnung ἅγιος

Ἰσραήλ gar nicht passen.[1]) Dann können aber die Worte ἐν ταπεινώσει καὶ ἐν πτωχείᾳ, als von Gott ausgesagt unmöglich von vornherein hier gestanden haben, sondern müssen dem christlichen Interpolator zugeschrieben werden, dem wir vielleicht auch noch den folgenden Satz: καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ βασιλεύσει ἐν ἀληθείᾳ ἐν τοῖς οὐρανοῖς verdanken.

Die weiteren Ausführungen des Patriarchen in c. 6 gehen dahin, seine Nachkommen vor dem Satan und seinen Geistern zu warnen und sie hinzuweisen auf Gott sowie auf den ἄγγελος παραιτούμενος, den Mittler zwischen Gott und Menschen (cf. c. 5, Lev. 5 fin., Jud. 25), welcher den Kampf mit dem Satan aufnehmen und Israel vor dem Untergange bewahren werde. Bei dem nun folgenden Gedanken, dass der Herr während der Zeit der ἀνομία τοῦ Ἰσραήλ demjenigen nachgehen werde, welcher seinen Willen erfülle, wird man unwillkürlich stutzig und fragt sich, in welcher Beziehung das zum Vorhergehenden stehe. Noch sonderbarer klingt der hieran sich schliessende Begründungssatz: ὅτι οὐδενὶ τῶν ἀγγέλων ἔσται ὡς αὐτῷ. Ein Einblick in die Handschriften macht die Verwirrung nur grösser. Der Oxon. freilich bietet an dieser Stelle keine Varianten, dagegen liest R.: μετελεύσεται ἐπὶ ἔθνη ζητοῦντι τὸ θέλημα αὐτοῦ, ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀγγέλων ἔσται ἴσος αὐτῷ und P.: μετελεύσεται ἐπὶ ἔθνη ποιοῦντα τὸ ἀληθὲς ἄλειμμα κτλ., während die lateinische Uebersetzung lautet: in tempore illo recedet Israel ab iniquitate et dominus visitabit ferientes voluntatem ejus. Dass hier der Text stark corrumpirt ist, wird schwerlich Jemand leugnen wollen; wie dem Mangel abzuhelfen sei, darüber wird sich kaum eine Einigung erzielen lassen.

Was sollen zunächst die Worte ὅτι οὐδενὶ τῶν ἀγγέλων ἔσται ὡς αὐτῷ bedeuten? Bei näherer Betrachtung scheinen sie auf den Messias zu gehen und eine Anspielung auf Hebr. 1,4 und 13 zu enthalten; auch die weitere Aussage: τὸ δὲ ὄνομα αὐτοῦ ἔσται ἐν παντὶ τόπῳ Ἰσραὴλ καὶ ἐν τοῖς ἔθνεσι

---

[1]) Vorstmann deutet gar beide Sätze: ὅτι κύριος ἔσται ἐμμέσῳ αὐτῆς und: καὶ ἅγιος Ἰσραὴλ βασιλεύων ἐπ' αὐτούς auf den Messias! (a. a. O. p. 73). Dabei findet er (p. 47) dennoch die Worte ταπείνωσις und πτωχεία in dieser Schilderung des neuen Jerusalems so auffallend, dass er sie fast für interpolirt halten möchte.

Σωτήρ kann sich füglich nur auf die Person Christi beziehen. Danach zu urtheilen ist vielleicht der Sinn des dunklen *ἔσται δὲ ἐν καιρῷ ἀνομίας κτλ.*, dass Christus sich von dem gottlosen Israel weg zu den Heiden wenden werde, insofern sie seinen Willen thun würden.

Mir ist es kaum zweifelhaft, dass die Schwierigkeiten an dieser Stelle durch den christlichen Interpolator hereingebracht sind, welcher nach allem, was wir bisher gesehen, am meisten zur Verwirrung des Textes beigetragen hat. Ursprünglich wird hier allein von dem *ἄγγελος παραιτούμενος τὸ γένος Ἰσραήλ* die Rede gewesen sein; das deutete der christliche Interpolator ohne weiteres auf Christus und setzte dazu als seine eigene Bemerkung die Worte: *ἔσται δὲ ἐν καιρῷ ἀνομίας — ἐν τοῖς ἔθνεσι Σωτήρ.*

Wenige Zeilen später hat der christliche Interpolator den Satz eingeschoben: *ἵνα δέξηται ὑμᾶς ὁ πατὴρ τῶν ἐθνῶν ..... νόμον θεοῦ.* Wäre die Lesart *πατὴρ τῶν ἐθνῶν* richtig, so müsste man jene Aussage entweder von Gott oder von Abraham verstehen, da sie schwerlich zur Bezeichnung Christi dienen kann. Die folgenden Prädikate jedoch, namentlich das *πρᾶος καὶ ταπεινὸς καὶ ἐκδιδάσκων διὰ τῶν ἔργων νόμον θεοῦ* zeigen, dass allein Christus gemeint sein kann. Es verdient deshalb die Lesart von Oxon. und P. *σωτὴρ τῶν ἐθνῶν*, welche hier allein einen vernünftigen Sinn giebt, den Vorzug; sie empfiehlt sich überdies wegen des obigen *τὸ δὲ ὄνομα αὐτοῦ .... ἐν τοῖς ἔθνεσι Σωτήρ.* Aber auch abgesehen hiervon ergiebt sich der ganze Satz: *ἵνα δέξηται ὑμᾶς κτλ.*, welcher sich ohne jede Schwierigkeit aus dem Contexte herausheben lässt, als von christlicher Hand interpolirt. Zu den einzelnen Ausdrücken finden sich zahlreiche Parallelen in den übrigen Zusätzen des christlichen Interpolators.[1])

In hohem Grade befremdlich klingt endlich der Schlusssatz unseres Testamentes: *πλὴν ὡς ἐπροφήτευσεν αὐτοῖς Δάν, ὅτι ἐπιλάθωνται νόμον θεοῦ αὐτῶν καὶ ἀλλοτριωθήσονται*

---

[1]) cf. zu *πρᾶος καὶ ταπεινός* c. 5 fin.: *ἐν ταπεινώσει καὶ ἐν πτωχείᾳ*; Jud. 24: *συμπορευόμενος ... ἐν ταπεινώσει καὶ δικαιοσύνῃ*; zu *ἐκδιδάσκων διὰ τῶν ἔργων νόμον θεοῦ* Lev. 16: *ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου.*

γῆς κλήρου αὐτῶν καὶ γένους Ἰσραὴλ καὶ πατριᾶς αὐτῶν, οὕτως καὶ γέγονεν. Es wird darin auf eine Weissagung Dans Bezug genommen, wonach sein Stamm seines Erbtheils und seiner Existenz in Israel verlustig gehen soll, die aber in den Testamenten gar nicht enthalten ist. Bei der Frage, woher denn jener Satz stamme, lässt sich mit Sicherheit behaupten, dass er der Grundschrift nicht angehören kann, weil dieselbe nur Unterweisungen der Patriarchen an ihre Nachkommen enthält, die zukünftigen Geschicke der einzelnen Stämme aber gar nicht berührt. Ebensowenig kann der jüdische Interpolator dieses geschrieben haben, denn in diesem Falle müsste man unter den Weissagungen Dans von den Schicksalen seiner Kinder (c. 5) eine hierauf bezügliche Andeutung finden, deren Richtigkeit nun nachträglich constatirt würde. Der jüdische Interpolator hätte durch einen solchen Nachtrag ausserdem seine eigene Person auffallend blossgestellt, da nun jeder Leser sich davon überzeugen konnte, dass er ein vaticinium post eventum vor sich habe. Auch würde dann gewiss nicht die Erfüllung dieser einen Weissagung, sondern weit eher des ganzen in c. 5 entrollten Zukunftsbildes betont und nicht weniger in einem der übrigen Testamente eine ähnliche Anmerkung gemacht worden sein.

Eine genügende Erklärung gewinnt man nur bei der Annahme, dass jener Satz vom christlichen Interpolator herstammt, und zwar muss derselbe an den Weissagungen in c. 5 gestrichen haben, denn es wäre geradezu widersinnig, wenn er auf etwas in unserem Testamente gar nicht Erwähntes Bezug genommen hätte. Wir haben in der That allen Grund anzunehmen, dass der jüdische Interpolator nach der Erwähnung von der Rückkehr aus dem Exil noch das besondere Geschick des Stammes Dan, den Verlust seines Erbtheils und seine gänzliche Auflösung[1]), dem Patriarchen als Weissagung in den Mund gelegt hat, da er auch sonst der nachexilischen Geschicke Israels gedenkt. Diesen Passus hat dann der christliche Interpolator, um seinen Zusatz: *καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν* —

---

[1]) Darauf deutet auch 1. Chron. 4, 1 ff. (cf. Apoc. 7, 6) hin, wo bei der Aufzählung der israelitischen Stämme der Name Dans nicht mitgenannt wird; cf. dazu Winer, Real-Wörterb. s. v. Dan.

ἕως τοῦ αἰῶνος c. 5 fin. besser einfügen zu können, gestrichen; weil er jedoch eine so wichtige Nachricht über die zukünftigen den Stamm Dan betreffenden Ereignisse nicht ganz übergehen wollte, so holte er dieselbe am Schluss des Testamentes, wo er allein zu einer solchen Notiz den passenden Platz hatte, dergestalt nach, dass er der Erfüllung jener Prophezeiung des Dan gedachte.

Diese Hypothese mag Manchem zu gewagt und unnatürlich erscheinen, ich sehe aber keine andere Möglichkeit, den merkwürdigen Schlusssatz unseres Testamentes genügend zu erklären. Man darf nicht vergessen, dass wenn einmal zugestanden wird, in c. 5 setze der christliche Interpolator mit *καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν κτλ.* ein (und dieser Erkenntniss kann sich kaum Jemand verschliessen), die weitere Annahme einer Verstümmlung des ursprünglichen Textes nur die nothwendige Konsequenz ist. Auf diese Weise kommt man ganz von selbst zu der oben vorgebrachten Hypothese, welche auf den ersten Blick allerdings gekünstelt und zu wenig einfach aussehen kann.

Nach einigen Vorbemerkungen über die Abkunft seiner Mutter Billha (c. 1) berichtet Naphthali, dass ihn sein Vater Jakob wegen seiner Schnelligkeit zum Boten bestimmt habe (*ἔταξέ με ὁ πατήρ μου Ἰακὼβ εἰς πᾶσαν ἀποστολὴν καὶ ἀγγελίαν*) und schliesst hieran eine Betrachtung, wie weise Gott alles in der Schöpfung geordnet habe (*πάντα γὰρ ἐν τάξει ἐποίησεν ὁ θεὸς καλά*).

In diesem Zusammenhange nehmen die Worte c. 2 fin.: *οὕτως οὖν, τέκνα μου, ἐν τάξει ἐστὲ — μηδὲ ἔξω καιροῦ αὐτοῦ* eine äusserst unbequeme Stellung ein, was schon daraus hervorgeht, dass sie im Oxon. an den Anfang von c. 2 gestellt sind und dort lauten: *διὰ τοῦτο, τέκνα μου, ἔστω πάντα τὰ ἔργα ὑμῶν ἐν τάξει . . . . καιροῦ αὐτοῦ.*[1]) Nach Entfernung dieser Worte schliesst sich das Folgende tadellos an, insofern vorher von der Bestimmung der einzelnen Körpertheile die Rede war und nun zur Illustration des Gesagten ein Glied des Körpers,

---

[1]) R. liest: *ἔστωσαν πάντα ὑμῶν ἐν τάξει εἰς ἀγαθόν κτλ.* P: *πάντα τὰ ἔργα ὑμῶν ἐν τάξει ποιεῖτε, τὰ ἀγαθὰ ἐν φόβῳ θεοῦ.*

das Auge, als Beispiel für einen bestimmungswidrigen Gebrauch herausgehoben wird. Erst jetzt folgt passend die Paränese, so zwar, dass in Rücksicht auf die Widersinnigkeit im Gebrauch der Glieder gelehrt wird: *οὕτως οὐδὲ ἐν σκότει δυνήσεσθε ποιῆσαι ἔργα φωτός.*

Die Fortsetzung des letzteren Gedankens erfolgt erst in c. 3 mit *ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες οὐκ ἀλλοιοῦσι τάξιν αὐτῶν κτλ.*, sodass die Eingangsworte von c. 3 wiederum dem Interpolator zufallen; sie passen auch inhaltlich insofern nicht in den Zusammenhang, als der Verfasser damit auf die Warnung vor der *πλεονεξία* überspringt, um dieses Thema, das mit dem Testamente Naphthali gar nichts zu thun hat, ebenso schnell wieder zu verlassen und im Anschluss an c. 2 fin. weiter über die *ἀταξία* zu reden.

Das sind jedoch nur nebensächliche Punkte. Ungleich wichtiger ist es, zu erkennen, dass die apokalyptischen Reden, welche mit c. 4 beginnen und bis in den Anfang von c. 8 hineinreichen, von dem jüdischen Interpolator eingefügt sind. Sie tragen ihr charakteristisches Merkmal, die Berufung auf das Buch Henoch, gleich an der Stirn und bewegen sich zunächst in den üblichen Phrasen über Abfall, Busse und Bekehrung zu Gott, welche der jüdische Interpolator nicht müde wird in jedem Testamente mit geringen Variationen zu wiederholen. Dann folgen c. 5 und 6 zwei Träume Naphthalis, deren richtige Deutung für die Bestimmung der Abfassungszeit dieser Stücke von hohem Werthe ist, uns aber hier nicht näher angeht. Beachtenswerth ist für uns jetzt nur, dass in diesem Abschnitte Levi der entschiedene Vorrang vor Juda eingeräumt wird, wodurch sich der jüdische Interpolator auf das deutlichste zu erkennen giebt (cf. bes. Jud. 21). Bei dem Wettstreite der Söhne Jakobs ist es Levi, welcher die Sonne ergreift, während Juda sich mit dem Monde begnügen muss. Von dem Untergang auf dem Meere errettet Levi seine Brüder, indem er für sie zu Gott betet (c. 6 fin.).

Lässt also der Inhalt von c. 4 ff. über den Verfasser dieses Abschnittes keinen Zweifel mehr, so ist andererseits leicht einzusehen, dass in c. 8 mit *ἐὰν ἐργάσησθε τὸ καλὸν κτλ.* die Grundschrift wieder beginnt und zwar in direktem Anschluss an c. 3 fin. Dort hatte der Patriarch zuletzt seine Nachkommen

vor dem Götzendienst der Heiden gewarnt und sie ermahnt, Gott aus seiner Schöpfung zu erkennen, damit sie nicht Sodom und den *ἐγρήγορες* gleich würden; hier führt er aus, wie sie, dem Guten nachstrebend, Lob bei Menschen und Engeln finden und auch die Heiden zum Preise Gottes auffordern würden — Gedanken, welche durch ihre enge Zusammengehörigkeit die Ausscheidung des ganzen dazwischenliegenden, nach so vielen Seiten hin verdächtigen Stückes als durchaus berechtigt bestätigen.

Die Rede des Patriarchen wird in c. 8 durch einige Sätze bald zu Ende geführt, ist aber schliesslich noch von dem jüdischen Interpolator mit einem Anhängsel versehen: *καὶ γὰρ αἱ ἐντολαὶ τοῦ νόμου διπλαῖ εἰσι — ὅπως ὁ κύριος ἀγαπήσει ὑμᾶς.* Schon der ethische Gehalt dieser Ermahnungen schliesst ihre Zugehörigkeit zur Grundschrift aus. Zu dem Thema unseres Testamentes stehen sie in keiner erdenklichen Beziehung. Zwar fehlt das Wort *τάξις* nicht, allein dasselbe hat hier unverkennbar eine ganz andere Bedeutung als in der Grundschrift. Aus der kurzen Darlegung des Gedankenganges in c. 2 (s. oben) lässt sich bereits entnehmen, dass *τάξις* in der Grundschrift die den einzelnen Geschöpfen von Gott verliehene Bestimmung bedeutet, derzufolge sich ihr Verhalten gestalten soll. Der Interpolator hingegen gebraucht *τάξις* in der gewöhnlichen Bedeutung = Ordnung, Reihenfolge (in der Erfüllung der göttlichen Gebote); das zeigt sich ausser an dieser Stelle auch in dem als unecht verworfenen Sätzchen c. 2 fin.: *διὰ τοῦτο, τέκνα μου, ἔστω πάντα τὰ ἔργα ὑμῶν ἐν τάξει ..... καὶ μηδὲν ἄτακτον ποιεῖτε ... μηδὲ ἔξω καιροῦ αὐτοῦ.* Um so mehr wird man mir darin beistimmen, dass die letzten Sätze von c. 8 als dem jüdischen Interpolator angehörig zu streichen sind.

Der christliche Interpolator hat nur ganz unbedeutende Zusätze in unserem Testamente gemacht, einmal c. 4 fin.: *ἄχρι τοῦ ἐλθεῖν τὸ σπλάγχνον κυρίου, ἄνθρωπος ποιῶν δικαιοσύνην καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς πάντας τοὺς μακρὰν καὶ τοὺς ἐγγύς* und weiter c. 8 init.: *καὶ ὑμεῖς οὖν ἐντείλασθε — καὶ ἐπισυνάξει δικαίους ἐκ τῶν ἐθνῶν.*

Was den ersten Satz anbetrifft, so sei es genug, um Weitläufigkeiten zu vermeiden, für die Art der Anknüpfung auf

die christlichen Interpolationen Lev. 4 fin., Rub. 6 zu verweisen, für die einzelnen Ausdrücke besonders auf Zab. 8: ὅτι καίγε ἐπ᾽ ἐσχάτων ἡμερῶν ὁ θεὸς ἀποστέλλει τὸ σπλάγχνον αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς und Jud. 24: ἄνθρωπος .... ἐν πραότητι καὶ δικαιοσύνῃ.

Ebenso stimmt der zweite Satz ganz und gar zu den sonstigen Bemerkungen des christlichen Interpolators (cf. Sym. 7. Lev. 2 fin. u. a.), mit denen er auch die besondere Hervorhebung des Stammes Juda gemein hat.[1])

Von allen Testamenten ist dasjenige des Gad am wenigsten durch Interpolationen gestört und aus diesem Grunde recht geeignet, den wahren Charakter der Urschrift in ein helles Licht zu setzen: Nur auf ein einziges Thema, den Hass (μῖσος), erstreckt sich die Rede des Patriarchen und weicht an keiner Stelle davon ab. Die Darstellung ist an allen Punkten überaus durchsichtig und einfach, die Sprache ist frisch und lebendig, die Ermahnungen zeichnen sich durch seltene Schönheit und Originalität aus, und das Ganze ist hübsch abgerundet. Wer von hieraus einen Blick auf die interpolirten Stücke unseres Buches zurückwirft, dürfte am ersten sich von dem tiefgreifenden Unterschiede derselben von der Urschrift einen vollen Eindruck verschaffen.

Mit einem solchen Charakter der Urschrift verträgt sich allerdings eine Bemerkung im Anfang von c. 8 unseres Testamentes nicht: εἴπατε δὲ καὶ ὑμεῖς ταῦτα τοῖς τέκνοις ὑμῶν — ἐνώπιον κυρίου. Denn nachdem der Patriarch c. 7 fin. mit der nachdrücklichen Ermahnung ἐξάρατε οὖν τὸ μῖσος ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν κτλ. seine Rede beschlossen hat, muss es aufs höchste befremden, dass er seinen Söhnen noch nachträglich anbefiehlt, Juda und Levi zu ehren, weil der Herr aus ihnen den Erretter für Israel erwecken werde. Die gewiss nicht unbeabsichtigte Voranstellung Judas verräth sogleich den christlichen Interpolator, welcher hier die üblichen weit-

---

[1]) Vorstmann (a. a. O. p. 75 f.) hat an dieser Stelle bereits die Hand des Interpolators erkannt, doch will er nur die Worte διὰ γὰρ τοῦ σκήπτρου — ἐκ τῶν ἐθνῶν streichen.

schweifigen Auseinandersetzungen des jüdischen Interpolators in wenige Worte zusammendrängt, aber ganz gegen die bei jenem beobachtete Folge der Gedanken zuerst von dem messianischen Heil und erst dann von den dereinstigen Freveln der Nachkommen Gads handelt.

Mit dem vorangehenden theilt das Testament Asser das günstige Geschick, unter den Händen der Interpolatoren nur in geringem Masse entstellt zu sein. Nur c. 7 ist vom jüdischen Interpolator hinzugesetzt worden und zwar lässt sich dasselbe ohne irgendwelche Schwierigkeit von der Grundschrift loslösen, da der Patriarch, wie man auf den ersten Blick erkennt, mit c. 6 fin. seinen Gegenstand vollkommen erschöpft und passend zu Ende geführt hat. Es wird nicht nöthig sein, einzelne Parallelen aus verwandten Abschnitten, deren eine grosse Anzahl vorhanden ist, aufzuführen; wer sich von der Unechtheit von Stücken wie Lev. 15, Jud. 23 u. a. überzeugt hat, wird ohne weiteres auch die Abfassung des gegenwärtigen Abschnittes durch den jüdischen Interpolator zugeben müssen.

Weit grössere Hindernisse stehen uns bei der Aussonderung der Bemerkungen des christlichen Interpolators in c. 7 im Wege. Die Worte freilich: *καὶ αὐτὸς ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος μετὰ ἀνθρώπων ἐσθίων καὶ πίνων* und ebenso das bald darauf folgende: *οὗτος σώσει τὸν Ἰσραὴλ καὶ πάντα τὰ ἔθνη, θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος*[1]) (cf. Sym. 6. Jud. 26. Isach. 7 fin. Dan 5. Neph. 4 fin. Zab. 9) verrathen mit aller nur wünschenswerthen Deutlichkeit ihren Verfasser. Wohin gehört aber der dazwischenliegende Satz: *καὶ ἐν ἡσυχίᾳ συντρίβων τὴν κεφαλὴν τοῦ δράκοντος δι' ὕδατος*? Dass diese ganze Periode an Schwerfälligkeit leide und ein Anakoluth vorliege[2]), wenn

---

[1]) Im Oxon. fehlen die Worte *θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος*. Vorstmann (p. 74) erklärt ganz richtig die Entstehung der Interpolation daher, dass sie zur näheren Erläuterung des vorangehenden *ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἐπισκέψηται τὴν γῆν* hinzugefügt sei.

[2]) Auch Sym. 6: *τότε Σὴμ ἐνδοξασθήσεται, ὅτι κύριος ὁ θεὸς ... σώζων ἐν αυτῷ τὸν Ἀδάμ* ist die Periode durch Hereintreten der christlichen Interpolation anakoluthisch geworden.

man nicht etwa das *οὗτος* vor *σώσει* streichen und so zwei Sätze mit einander verschmelzen wolle, ist bereits Kayser (p. 116) aufgefallen. Dunkel bleibt vor allen Dingen der Sinn unserer Stelle; sie scheint auf den Messias zu gehen, welcher das Haupt der Schlange zermalmen wird (Gen. 3, 15). Dazu passt aber *δι' ὕδατος* durchaus nicht, und ferner ist die Bezeichnung des Satans als *δράκων* den Testamenten völlig fremd. Wie konnte es, um nur noch dieses hervorzuheben, Jemand sich einfallen lassen zu sagen, Christus werde in Ruhe (*ἐν ἡσυχίᾳ*) der Schlange den Kopf zertreten? Damit, dass man hinter *δράκοντος* ein Punktum setzt und *δι' ὕδατος* zu dem folgenden Satze: *οὗτος σώσει τὸν Ἰσραὴλ καὶ πάντα τὰ ἔθνη* zieht, wird nichts erreicht. Dann wäre *δι' ὕδατος* eine auffällige Benennung der Taufe und noch auffälliger der Gedanke, dass Christus durch die Taufe Israel und alle Heiden retten werde. Vielleicht ist in diese schwierige Stelle einiges Licht zu bringen durch Heranziehung von Ps. 74, 13 (LXX): *σὺ συνέτριψας τὰς κεφαλὰς τῶν δρακόντων ἐπὶ τοῦ ὕδατος, σὺ συνέτριψας τὰς κεφαλὰς τοῦ δράκοντος κτλ.* (cf. Jes. 14, 29. 27, 1. 30, 7). Unserem Autor haben jene Worte ohne Frage vorgeschwebt, und deshalb dürfte es nicht allzu gewagt erscheinen, das unverständliche *δι' ὕδατος* an unserer Stelle in *ἐπὶ ὕδατος* umzuändern. Dann verbindet sich der Satz *ἐν ἡσυχίᾳ συντρίβων τὴν κεφαλὴν τοῦ δράκοντος ἐπὶ ὕδατος* nach Ausscheidung der christlichen Interpolation (*καὶ αὐτὸς ἐλθὼν κτλ.* s. oben) auf das ungezwungenste mit dem vorhergehenden: *ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἐπισκέψηται τὴν γῆν.* Das lästige Anakoluth fällt weg, und es ergiebt sich der an sich klare und dem ganzen Zusammenhange höchst angemessene Gedanke, dass Israel so lange im Exil bleiben werde, bis Gott das Land in Frieden heimsuchen (*ἐν ἡσυχίᾳ* gehört selbstverständlich zu *ἐπισκέψηται*) und das Haupt des Drachen (d. h. der Feinde Israels[1]) zermalmen werde.

Die jetzige Verwirrung des Gedankens ist allein durch

[1]) cf. hierzu Diestel in seiner Ausgabe des Knobel'schen Commentars zu Jes. 27, 1: Uebrigens werden grosse Mächte besonders in der späteren Prophetie als gewaltige Thiere symbolisirt; fast am häufigsten werden sie als Wasserungeheuer dargestellt (Daniel 7, 8. Apoc. 13, 1, auch Ps. Salom. 2, 29).

den christlichen Interpolator verschuldet, welcher seine Bemerkung: *καὶ αὐτὸς ἐλθὼν ως ἄνθρωπος μετὰ ἀνθρώπων ἐσθίων καὶ πίνων* einschob und dieselbe einfach durch ein *καὶ* (vor *ἐν ἡσυχίᾳ*) mit dem Folgenden verband. Das *δι᾽ ὕδατος* mag auf einem blossen Schreibfehler beruhen, wenn es nicht etwa absichtlich vom christlichen Interpolator corrigirt ist. Wie trefflich sich schliesslich *ἐν ἡσυχίᾳ* mit dem Satze *ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἐπισκέψηται τὴν γῆν* verbindet, lehrt auch ein Vergleich mit Jud. 22: *ἕως παρουσίας τοῦ θεοῦ τῆς δικαιοσύνης, τοῦ ἡσυχάσαι τὸν Ἰακὼβ ἐν εἰρήνῃ καὶ πάντα τὰ ἔθνη.* (cf. noch Sym. 6: *τότε καταπαύσει ἡ γῆ πᾶσα ἀπὸ ταραχῆς καὶ πᾶσα ἡ ὑπ᾽ οὐρανὸν ἀπὸ πολέμου*).

Sinker hat in seiner Ausgabe unseres Buches (p. 33 not. 1, p. 70 ff.), soviel ich sehe, zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass die in dem Testamente Josef enthaltenen Nachrichten über das Leben dieses Patriarchen von zwei verschiedenen Schriftstellern ausgegangen sind. Zuerst nämlich berichtet Josef eingehend über die Versuchungen, welche ihm von dem Weibe des Potiphar bereitet wurden (c. 1—9) und knüpft daran einige Ermahnungen, die *σωφροσύνη* und *ἁγνεία* betreffend.

In der Mitte von c. 10 wird mit *γινώσκουσιν οἱ ἀδελφοί μου, πῶς ἠγάπησέ με ὁ πατήρ μου* ein tiefer Einschnitt in die bisherigen Erörterungen gemacht. Josef beginnt da mit einem Male von seiner Ehrfurcht vor seinen Brüdern zu sprechen. Ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist nicht zu entdecken. Auch bezieht sich das Gesagte nicht wie sonst immer in den Testamenten auf die obige Darstellung seiner Lebensschicksale, sondern wird ganz gegen die Regel erst c. 11 ff. an historischen Beispielen erläutert. Dabei wird jedoch der Bericht c. 1—9 mit wenigen Zusätzen wiederholt.

Eine derartige Gruppirung des Stoffes ist bei ein und demselben Autor nicht denkbar, zumal da das im zweiten Theil Berichtete (c. 11—18) der Zeit nach vor c. 2 ff. gehört. Wenn beide Theile von einem Verfasser herrührten, würden sie sicherlich in umgekehrter Reihenfolge stehen oder eher noch zu einem Ganzen verarbeitet worden sein. Da jetzt aber jeder

Theil eine für sich geschlossene Erzählung ausmacht, so ist die einzig natürliche Erklärung die, dass wir hier die Abhandlungen zweier Schriftsteller über denselben Gegenstand vor uns haben.

Dahin werden wir auch durch folgende Beobachtungen geführt: In dem ersten Theil heisst der Herr des Josef *Φωτιμάρ* (c. 2), *ὁ Αἰγύπτιος* (c. 4. 7. 8), *ἀρχιμάγειρος* (c. 2 init.), während er in c. 11 ff. stets *Πετεφρίς(ῆς)* (c. 12. 13. 15), *ἀρχευνοῦχος* (c. 13) genannt wird. Für einen blossen Zufall kann man das umsoweniger erklären, als auch das Weib des Potiphar in beiden Theilen verschiedene Namen trägt, nämlich zuerst: *Αἰγυπτία* (c. 3. 4. 8 cf. Rub. 4 fin.) und nachher *Μεμφίς, Μεμφία* (c. 12. 14. 16). Zwar findet sich auch in c. 3 einmal *Μεμφία* in dem Satze: *καὶ ἔκλαιον περὶ Μεμφίας τῆς Αἰγυπτίας,* muss aber dort für eine Glosse erklärt werden, weil es gänzlich überflüssig ist und im Oxon. fehlt. Auf der anderen Seite kommt einmal in c. 16 *Αἰγυπτία* vor, was jedoch ebenfalls durch einen Abschreiber, welcher in c. 1—10 stets den Namen *Αἰγυπτία* gelesen hatte, leicht in den Text hineingekommen sein kann. Allein ich will auf den verschiedenen Gebrauch der Eigennamen noch kein sehr grosses Gewicht legen. Einen ganz unumstösslichen Beweis für die Richtigkeit meiner Ansicht liefert der Eingang von c. 12. Dort wird in dem zweiten Theile zum ersten Mal das Weib des Potiphar erwähnt, und zwar so, als ob im Vorhergehenden von ihr noch gar nicht die Rede gewesen sei: *κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρὸν παρίει ἡ Μεμφία γυνὴ τοῦ Πετεφρὶ μετὰ δόξης πολλῆς καὶ ἐπέβαλεν ἐπ᾽ ἐμὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς.* In gleicher Weise würden manche andere Bemerkungen in c. 11 ff. für vollkommen überflüssig und sinnlos gelten müssen, wenn dieser Abschnitt mit c. 1—9 einen Verfasser hätte. Ich erwähne instar omnium nur noch den Satz aus c. 14: *ἤθελε γάρ με ὁρᾶν ἐν πόθῳ ἁμαρτίας.* Wer das schrieb, kann c. 7 und 9 unmöglich gekannt haben.

Möglich bleibt hier freilich die Annahme, dass nicht ein Interpolator, sondern der Verfasser der Testamente selbst c. 11—18 aus einer anderen Schrift herübergenommen und seinem Buche einverleibt habe. Aber das ist nur ein Nothbehelf. Sollte wirklich ein so selbständiger Schriftsteller, wie ihn uns die Grundschrift unseres Buches kennen lehrt, einen

so umfangreichen Abschnitt, dessen er für seine Darstellung nicht einmal bedurfte, anderswoher entlehnt haben? Bleibt nicht die auffallende Anordnung des Stoffes dabei unerklärt? Müsste man nicht erwarten, dass der Verfasser, um Wiederholungen zu vermeiden, an dem von ihm entlehnten Theile bedeutende Kürzungen vorgenommen oder etwa die fremden Stoffe in seine eigene Darstellung c. 1—9 hineinverwoben habe? Alle diese Fragen erledigen sich auf das einfachste, wenn man c. 11—18 als Nachtrag eines Interpolators ansieht. Ist endlich, wie ich glaube nachgewiesen zu haben, bei einer grossen Anzahl von Stellen mit der Annahme, der Verfasser unserer Schrift sei ein Compilator gewesen, nicht durchzukommen, sondern erklären sich dieselben nur als von späterer Hand interpolirt, so wird kaum Jemand noch Bedenken tragen, c. 11—18 dem jüdischen Interpolator zuzuschreiben, welcher auch anderwärts Stücke von nicht geringem Umfange in unser Buch hineingearbeitet hat.

Dann wird es aber auch überflüssig sein, über die Unechtheit von c. 19 noch weitere Worte zu verlieren, besonders da die Visionen, welche uns bisher in unserer Schrift aufstiessen, sich als Zusätze des jüdischen Interpolators ergeben haben (cf. Lev. 2—6. 8. Neph. 5 f.). Einer näheren Besprechung bedarf jedoch c. 19 deshalb noch, weil dort der christliche Interpolator mitbetheiligt ist. Nachdem Josef eben begonnen hat zu berichten, dass er in einer Vision zwölf Hirsche erblickt habe, von denen neun auf der Erde zerstreut wurden und ebenso die drei noch übrig bleibenden (cf. Neph. 5 fin. 6 fin.), bricht plötzlich der Faden der Erzählung ab. Im Folgenden wird mit keiner Silbe mehr der Hirsche gedacht, vielmehr eine neue Vision vorgebracht, welche mit der ersteren gar nichts zu thun hat. Die zweite Vision hat ohne Zweifel einen Christen zum Verfasser. Juda spielt darin eine bedeutende Rolle und wird auch nachher, wo mit *ὑμεῖς οὖν, τέκνα μου, φυλάξατε τὰς ἐντολὰς κυρίου καὶ τιμᾶτε τὸν Ἰούδαν καὶ τὸν Λευί* die Nutzanwendung aus der Vision gezogen wird, vor Levi genannt[1]); ebenso geschieht der Heiden in auffälliger Weise Erwähnung

---

[1]) cf. Gad 8: *εἴπατε δὲ καὶ ὑμεῖς ταῦτα τοῖς τέκνοις ὑμῶν, ὅπως τιμήσωσιν Ἰούδαν καὶ τὸν Λευί*; desgleichen Dan 5.

vor Israel: *χάριτι σώζων πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸν Ἰσραήλ.*[1]) Das sind untrügliche Kennzeichen des christlichen Interpolators, welche sich durch einen Vergleich der einzelnen hier gebrauchten Phrasen mit den in den vorhergehenden Testamenten aufgefundenen christlichen Interpolationen noch bedeutend vermehren liessen. Mit Apoc. 12, 1—6 ist unsere Vision in mancher Hinsicht verwandt.

Die Erscheinung, welche uns im Testamente Josef entgegentrat, dass zwei ursprünglich von einander unabhängige Berichte über dieselbe Begebenheit zusammengestellt sind, wiederholt sich bei dem letzten in der Reihe der zwölf Testamente, freilich in dem Rahmen eines einzigen Capitels. Am Eingang von c. 2 nämlich erzählt der Patriarch dem Josef auf seine Frage hin, was die Brüder, nachdem sie ihn (den Josef) verkauft, ihrem Vater gesagt hätten, dass sie den (von ihnen zurückbehaltenen cf. Gen. 37, 23) *χιτών* in Blut getaucht und zu Jakob gesandt hätten mit den Worten: „Erkenne ob dieses der *χιτών* deines Sohnes ist" (cf. Zab. 4. Gen. 37, 31 ff.). Hierauf antwortet Josef zwar mit *ναὶ ἄδελφε,* berichtet dann aber im Widerspruch mit dem Vorhergehenden, dass Einer von den Ismaeliten ihm seinen *χιτών* abgenommen, aber als er ihn habe verbergen wollen, von einem Löwen zerrissen sei. Seine Genossen, dadurch erschreckt, hätten ihn sodann an andere Mitglieder der Karawane verkauft.[2]) Dass hier in einem Athemzuge ganz Unvereinbares vorgetragen wird, liegt auf der Hand. Mit *καὶ λέγει μοι· ναὶ ἄδελφε* bis c. 2 fin. setzt der jüdische Interpolator ein, um einen Nachtrag zu der obigen Erzählung zu liefern.

---

[1]) Sym. 7: *οὕτως σώσει πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸ γένος τοῦ Ἰσραήλ.*

[2]) Ueber einen mehrfachen Verkauf des Josef cf. Wünsche, bibl. rabb. 8 p. 416, wo zu Gen. 37, 36 bemerkt wird: „Wie viele Kaufcontracte wurden wohl für Josef geschrieben? Nach R. Judan vier, nämlich seine Brüder verkauften ihn an die Ismaeliten, die Ismaeliten verkauften ihn an die Kaufleute, die Kaufleute verkauften ihn an die Midianiter und die Midianiter verkauften ihn nach Aegypten". Diese Tradition entstand wahrscheinlich wegen der verschiedenen Namen, welche Gen. 37 zur Bezeichnung der ismaelitischen Kaufleute gebraucht werden.

Hieraus erklärt es sich auch, dass in c. 3 die Mahnung, den Herrn zu lieben und seine Gebote zu halten, ganz unvermittelt auftritt und die Verweisung auf das Beispiel des Josef (*μιμούμενοι τὸν ἀγαθὸν καὶ ὅσιον ἄνδρα Ἰωσήφ*), von dessen tugendhaftem Verhalten vorher gar nicht die Rede war, äusserst befremdlich klingt. Der Interpolator hat wahrscheinlich, um seinen Zusatz besser anbringen zu können, in c. 2 einige Bemerkungen der Grundschrift über die Frömmigkeit des Josef gestrichen.

Der paränetische Theil unseres Testamentes wird durch c. 9 und die ersten Worte von c. 10 bis *καθ' ὃ ἦν πᾶσα ἡ εἰδέα αὐτοῦ* hart unterbrochen. Inhaltlich kennzeichnet sich jener Abschnitt mit seiner Berufung auf das Buch Henoch und seinen Weissagungen über die *πορνεία* der Nachkommen Benjamins (cf. bes. Sym. 5. Dan 5. Neph. 4) mit grösster Deutlichkeit als ein Werk des jüdischen Interpolators. Die abgerissene Notiz ferner (c. 10 init.), dass es dem Benjamin durch die Gebete seines Vaters möglich wurde, seinen Bruder Josef, als sich derselbe in Aegypten befand, „wachend am Tage gerade so wie seine Gestalt war“ zu sehen, erklärt sich nur so, dass der Interpolator sie aus dem historischen Theile des Testamentes (vermuthlich aus c. 2) losgelöst und an diese Stelle verpflanzt hat, wenn sie nicht gar aus einer fremden Schrift herübergenommen wurde. Jedenfalls stehen die Worte in dem jetzigen Zusammenhange so unpassend und störend, dass sie unmöglich hier ihren ursprünglichen Platz gehabt haben können. Auch ist es unmittelbar klar, dass in c. 10 mit *γινώσκετε οὖν, τέκνα μου, ὅτι ἀποθνήσκω· ποιήσατε οὖν ἀλήθειαν καὶ δικαιοσύνην κτλ.* der Patriarch die so plötzlich abgebrochenen Ermahnungen an seine Söhne wieder aufnimmt und sich also die Rede zum Schluss von c. 8 zurückwendet. Eines Weiteren bedarf es nicht, um c. 9 und 10 init. als Zusatz des jüdischen Interpolators zu erkennen; wir können daher sogleich zur Besprechung der christlichen Interpolationen übergehen.

Zu den letzteren rechne ich in erster Linie c. 3 fin.: *καὶ περιλαβὼν αὐτὸν ἐπὶ δύο ὥρας κατεφίλει — καὶ καταργήσει Βελιαρ καὶ τοὺς ὑπηρετοῦντας αὐτῷ.*[1]) Dass diese

---

[1]) Kurz vorher ist anstatt mit Cantabr. *καὶ γαρ ἐδεήθην τοῦ πατρὸς*

Worte nur eine von christlicher Hand stammende Erläuterung der vorhergehenden: ὦ τέκνον Ἰωσήφ, ἐνίκησας τὰ σπλάγχνα Ἰακὼβ τοῦ πατρός σου sind, wird durch die sonstigen Zusätze des christlichen Interpolators von vorneherein wahrscheinlich gemacht. Mit Jos. 19 fin. stimmt unsere Stelle auffallend zusammen, indem das πληρωθήσεται ἐν σοὶ προφητεία οὐρανοῦ περὶ τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ dem ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (Jos. 19) entspricht, und weiter: ἐπὶ σωτηρίᾳ ἐθνῶν καὶ Ἰσραήλ seine Parallele hat in Jos. 19: χάριτι σώζων πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸν Ἰσραήλ. Von den übrigen christlichen Interpolationen cf. namentlich Sym. 7. Lev. 14 init. Dan 6.

Auch sei noch auf c. 4 init. hingewiesen, woraus deutlich erhellt, dass im Vorhergehenden unmöglich von dem Lamme Gottes die Rede gewesen sein kann. Oder ist es denkbar, dass der Patriarch dort seine Söhne auffordern würde, sich die milde Gesinnung des Josef zum Muster zu nehmen (μιμήσασθε ἐν ἀγαθῇ διανοίᾳ τὴν εὐσπλαγχνίαν αὐτοῦ sc. Ἰωσήφ), wenn er eben erst von dem Messias gesprochen hatte, der sein Leben für die Sünder lassen würde? Hätte er da nicht viel eher Jesu erhabenes Vorbild ihnen vor Augen stellen müssen? Hiermit verbindet sich noch ein anderes Bedenken. Die ersten Worte in c. 4: εἴδετε, τέκνα, τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς τὸ τέλος können ebenso wie die folgenden offenbar nur auf Josef gedeutet werden. Wie kommt aber hier der Verfasser auf das Ende des Josef zu sprechen? Davon ist in unserem ganzen Buche besonders Merkwürdiges nicht zu lesen und dem Zusammenhange nach ist die Verweisung auf den Tod Josefs völlig unbegreiflich. Sollte deshalb nicht statt τέλος vielmehr ἔλεος zu lesen sein? Dann wird mit einem Male alles klar: C. 4 εἴδετε, τέκνα, τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς τὸ ἔλεος schliesst sich unmittelbar an den letzten Satz der Grundschrift in c. 3 an: ὦ τέκνον Ἰωσήφ, ἐνίκησας τὰ σπλάγχνα Ἰακὼβ τοῦ πατρός σου, und auch die weitere Ermahnung in c. 4: μιμήσασθε ἐν ἀγαθῇ διανοίᾳ τὴν εὐσπλαγχνίαν αὐτοῦ κτλ. wird erst mit Rücksicht auf das vorangehende ἔλεος verständ-

---

ἡμῶν Ἰακώβ vielmehr mit Oxon., R. und P. zu lesen: καὶ γὰρ ἐδεήθη τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰωσήφ. Die Lesart des Cantabr. erklärt sich leicht als Verbesserung eines Abschreibers, welcher das Ἰωσήφ fälschlich zu πατρὸς ἡμῶν zog und es in Ἰακώβ glaubte umändern zu müssen.

lich. Eine Verwechslung von τέλος und ἔλεος durch Abschreiber war leicht möglich; doch ist es mir weit wahrscheinlicher, dass hier eine absichtliche Correctur des christlichen Interpolators vorliegt (cf. As. 7), welcher die Worte des Urtextes auf Christus umdeuten wollte[1]) und das durch jene einfache Aenderung glaubte bewerkstelligen zu können. Er bedachte dabei nicht, dass der Verfasser c. 2 init. den Josef ausdrücklich ἀγαθὸν καὶ ὅσιον ἄνδρα genannt und von einem μιμεῖσθαι desselben gesprochen hatte und dass deshalb trotz jener Verbesserung jeder aufmerksame Leser bei den Worten εἴδετε, τέκνα, τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς τὸ τέλος· μιμήσασθε ἐν ἀγαθῇ διανοίᾳ τὴν εὐσπλαγχνίαν αὐτοῦ κτλ. doch wiederum an Josef denken musste.

Bei der Besprechung der christlichen Interpolation in c. 9 ist wiederum eine textkritische Frage zu erledigen. Dort wird nämlich nach dem Cantabr. von dem Tempel Gottes ausgesagt: καὶ ἔνδοξος ἔσται ἐν ὑμῖν, ὅτι αὐτὸς λήψεται αὐτήν, während im Oxon. diese Stelle lautet: καὶ ἔνδοξος ἔσται ὑπὲρ τὸν πρῶτον, welche Lesart auch durch R. und P. mit einer geringen Abweichung bezeugt ist: καὶ ἔσται ὁ ἔσχατος ἔνδοξος ὑπὲρ τὸν πρῶτον. In der Lesart des Cantabr., welche mithin schon wegen der mangelhaften Bezeugung nicht zu halten ist, haben wir aber nicht irgend eine absichtliche Verbesserung zu erkennen, vielmehr erklärt sich dieselbe leicht als durch das Versehen eines Abschreibers entstanden, welcher die kurz vorhergehenden Worte ἔσται ἐν ὑμῖν ὅτι (εὐθὺς) αὐτὸς λήψεται αὐτήν wiederholte; ferner würde man nach Cantabr. bei dem αὐτήν ein Nomen vermissen, worauf es sich beziehen könnte und endlich dem Satze ὅτι αὐτὸς λήψεται αὐτήν schwerlich einen Sinn abgewinnen.

Gebührt deshalb dem Oxon. (R. und P.) entschieden der Vorzug, so wird an unserer Stelle der zweite Tempel erwähnt und davon ausgesagt, dass er an Herrlichkeit den ersten überstrahlen und ein Sammelplatz für die zwölf Stämme und alle Heiden sein werde (cf. Hag. 2, 9).

---

[1]) Der christliche Interpolator hat oben in c. 3 fin. gerade den Opfertod Christi hervorgehoben: ὅτι ἄμωμος ὑπὲρ ἀνόμων παραδοθήσεται καὶ ἀναμάρτητος ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀποθανεῖται. Das konnte ihn zu dieser Correctur nur um so mehr veranlassen.

Daran schliesst sich mit ἕως ου ο ὕψιστος — καὶ οἷος ἔνδοξος ἐν οὐρανῷ eine Weissagung über den Messias, welcher in den πρῶτος ναός[1]) hineingehen, dort verspottet und gekreuzigt würde etc. Dieses Stück ist sicherlich vom christlichen Interpolator eingeschoben, denn derselbe Verfasser kann unmöglich von dem zweiten Tempel sagen, dass seine Herrlichkeit grösser als die des salomonischen sein werde und gleich hernach, dass in ihm der Messias verspottet, sein Vorhang zerreissen und der Geist Gottes auf die Heiden übergehen werde (cf. Matth. 27,51. Act. 2,3. Vorstmann p. 114 f.). Die Heiden erscheinen also hier, da auf sie der Geist Gottes übergehen wird, als diejenigen, welche an die Stelle des israelitischen Volkes treten sollen. An einem solchen Urtheil über die Heiden erkennt man deutlich den christlichen Interpolator (cf. Sym. 7. Dan 6. Jos. 19), während oben (von dem jüdischen Interpolator) die Heiden als Theilhaber an der dereinstigen Herrlichkeit Israels hingestellt werden (καὶ δώδεκα φυλαὶ ἐκεῖ συναχθήσονται καὶ πάντα τὰ ἔθνη[2])).

Die Art, wie der christliche Interpolator hier seine Bemerkung an das Vorhergehende angeschlossen hat, ist die nämliche wie Lev. 4. Jud. 22. As. 7., inhaltlich berührt sich speciell der letzte Satz: ἔγνων δὲ οἷος ἔσται ταπεινὸς ἐπὶ γῆς κτλ. mit Dan 6. 5 fin. Jud. 24. Beiläufig bemerke ich noch, dass Kayser (p. 120 f.) an unserer Stelle einen Hauptbeweis für die ebjonitische Abfassung der Testamente finden will; er vertheidigt nämlich die Lesart μονογενοῦς προφήτου und sieht in diesem Ausdruck eine der Hauptlehren des Ebjonitismus von dem wahren Propheten. Da er aber für die Beibehaltung des προφήτου keinen anderen Grund hat, als dass dieses Wort von späteren Abschreibern aus dogmatischen Gründen weggelassen sei, so steht seine Argumentation auf sehr schwachen Füssen. Die Entgegnung Vorstmanns (p. 66 Anm. 1), dass man ebensogut annehmen könne, προφήτου sei aus dogmatischen Gründen hineincorrigirt, ist vollkommen ge-

[1]) Unter dem πρῶτος ναός ist hier selbstverständlich nicht der Salomonische Tempel gemeint, denn derselbe wird ja als zerstört bezeichnet, sondern das „Heilige" des (zweiten) Tempels.

[2]) Doch sind vielleicht die Worte καὶ πάντα τὰ ἔθνη ebenfalls vom christlichen Interpolator hinzugefügt.

rechtfertigt, wenn auch Kayser dieses, ohne dabei einen Grund anzuführen, für undenkbar erklärt und ebenso grundlos behauptet, das Prädikat *μονογενής* allein stimme nicht zur übrigen Christologie des Buches, auch nicht zur interpolirten.

Rein objektiv betrachtet ist *προφήτου* kaum stärker bezeugt (durch Oxon. und P.) als das blosse *μονογενοῦς* (Cantabr. und lateinische Uebersetzung), allein R. hat an dieser Stelle *μονογενοῦς υἱοῦ αὐτοῦ,* was sich nur daraus erklären lässt, dass bei *μονογενοῦς* ursprünglich keine Näherbestimmung gestanden hat. In der That ist *μονογενοῦς* für sich allein eine nicht misszuverstehende Bezeichnung Christi und muss auch deswegen *προφήτου* als eine erklärende Glosse betrachtet werden (cf. auch Ritschl a. a. O. p. 173 Anm. 1). Doch selbst wenn *προφήτου* beizubehalten ist, bleibt Langens Bemerkung (a. a. O. p. 152) in ihrem Rechte: „In diesen Worten liegt doch nicht die Ansicht ausgesprochen, dass ein prophetischer Geist der Reihe nach durch alle Gottgesandten und zuletzt durch den Messias ebenso wie durch Abraham und Moses geredet habe. Denn das Heil *κατ' ἐξοχήν* soll durch jenen *μονογενὴς προφήτης* vermittelt werden. Er kann also nicht Repräsentant der offenbarenden Kraft, sondern nur das Organ der Offenbarung, der Messias selbst sein. Der Zusatz *μονογενής* erinnert allerdings bei dieser Auffassung an Stellen wie Joh. 1, 14 u. a., welche nichts weniger als ebjonitisch sind."

Es bleibt uns noch übrig, einen Blick in c. 10 zu werfen, in welchem, wie bereits oben erwähnt wurde, mit *γινώσκετε οὖν, τέκνα μου, ὅτι ἀποθνήσκω κτλ.* der Patriarch die von dem Interpolator unterbrochenen Ermahnungen c. 8 fin. wieder aufnimmt, dieselben aber kurz hernach beendet durch die Worte: *καὶ ὑμεῖς οὖν δότε αὐτὰ τοῖς τέκνοις ὑμῶν εἰς κατάσχεσιν αἰώνιον· τοῦτο γὰρ ἐποίησαν καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ.* Damit sind wir meines Erachtens an den eigentlichen Schluss des Testamentes Benjamin angelangt, während der übrige Theil von c. 10 sowie das ganze c. 11 interpolirt ist. Zu dieser Ansicht bestimmen mich folgende Erwägungen: Bereits die Worte *γινώσκετε οὖν, τέκνα μου, ὅτι ἀποθνήσκω* weisen darauf hin, dass sich die Rede des Patriarchen zu Ende neigt (cf. Jud. 26: *ἑκατὸν δεκαέννεα ἐτῶν ἐγὼ ἀποθνήσκω σήμερον ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν,* Zab. 10: *ἐγὼ εἰς τὴν ἀνάπαυσίν μου*

ἀποτρέχω ὡς οἱ πατέρες μου). Demgemäss tragen auch die wenigen noch folgenden Sätze der Grundschrift ganz den Charakter eines kurzen, kräftigen, alles Bisherige zusammenfassenden Schlusswortes. Ich kann mich wenigstens des Eindrucks nicht erwehren, dass Worte wie *ποιήσατε οὖν ἀλήθειαν καὶ δικαιοσύνην .... καὶ τὸν νόμον κυρίου καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ φυλάξατε*, ferner das herrliche *ταῦτα γὰρ ὑμᾶς ἀντὶ πάσης κληρονομίας διδάσκω* und endlich die Weisung, diese Gebote den Nachkommen zum ewigen Besitz zu übermitteln, ebenso wie Abraham, Isaak und Jakob es gethan, sich in hohem Masse zum Abschluss der Rede des Benjamin, ja unseres Buches überhaupt, eignen. Mit dem Satze *πάντα ταῦτα ἡμᾶς κατεκληρονόμησαν, εἰπόντες· φυλάξατε τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ κτλ.*, womit der Interpolator einsetzt, wird nur eine unnütze Erklärung des vorangehenden *τοῦτο γὰρ ἐποίησαν* gegeben, welches bereits oben genügend näher bestimmt ist und hier noch einmal mit fast denselben Worten (cf. oben *τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ φυλάξατε*) wiederholt wird. Die Phrase kann allein den Zweck haben, zu der nun folgenden Schilderung der messianischen Zeit überzuleiten, doch berührt sich die letztere so eng mit Stücken wie Jud. 25. Lev. 18 fin., dass hierdurch vollends die Unechtheit des ganzen Abschnittes zur Gewissheit wird.

Kayser (p. 139) ist freilich der Ansicht, dass unser Testament c. 10 fin. zu Ende gehe und beruft sich zum Beweise dafür auf die Analogie mit As. 7. Zab. 10. Jos. 20., welche ebenfalls mit der Verheissung schliessen, dass ganz Israel zu einem Gottesreiche soll versammelt werden. Die Unechtheit von As. 7 hat sich deutlich bei unserer Untersuchung herausgestellt, und Zab. 10 init. muss zum mindesten als stark verdächtig gelten; wie aber Kayser aus Jos. 20 eine Weissagung von dem zukünftigen Gottesreiche herauslesen kann, ist mir unfassbar, weil dort allein von der Rückkehr des Volkes aus Aegypten die Rede ist. Bei einem solchen Sachverhalte spricht für die Richtigkeit meiner Ansicht, dass in den Worten c. 10: *τοῦτο γὰρ ἐποίησαν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ* der ursprüngliche Schluss von Benjamins Rede an seine Nachkommen vorliege, die Analogie mit s ä m t l i c h e n übrigen Testamenten. Unsere Untersuchung hat ergeben, dass alle Testamente ursprünglich mit Ermahnungen abgeschlossen haben

und dass, wo dieses jetzt nicht mehr der Fall ist, der Interpolator seine Hand im Spiele hat (cf. bes. Lev. 13 mit 19. Jud. 20 fin. mit 26. Sym. 5. Gad 7).

Hieraus folgt von selbst die Unechtheit des vielumstrittenen c. 11 in diesem Testamente. Die Beweise, welche Kayser hierfür beibringt und welche Vorstmann (p. 34 ff.) mit Recht als unzureichend bezeichnet, kann ich vollständig entbehren. Mit dem zweiten Theil von c. 10 bildet c. 11 augenscheinlich ein Ganzes. C. 10 schliesst mit der Mahnung, in Heiligung vor dem Angesichte des Herrn zu wandeln, im Gegensatz zu dem Verhalten des Esau, der in Hurerei und Götzendienst verfiel; als Lohn für ein solches gottgefälliges Leben stellt Benjamin seinen Nachkommen in Aussicht: *πάλιν κατοικήσετε ἐπ' ἐλπίδι ἐν ἐμοί· καὶ συναχθήσεται πᾶς Ἰσραὴλ πρὸς κύριον.* Diesen Gedanken führt er in c. 11 mit specieller Beziehung auf seinen Stamm aus, indem er auf den Apostel Paulus hinweist, welcher die *ὑστερήματα* seines Stammes ausfüllen werde.

Die enge Zusammengehörigkeit von c. 11 mit dem Vorhergehenden macht die Abfassung des ganzen als unecht erkannten Abschnittes (c. 10 *πάντα ταῦτα ἡμᾶς κατεκληρονόμησαν* — c. 11 fin.) durch den christlichen Interpolator zur Gewissheit. Es bedarf nämlich keines Beweises, dass c. 11 nur von einem Christen geschrieben sein kann. Aber auch in der zweiten Hälfte von c. 10 treten unverkennbare Spuren des christlichen Interpolators zu Tage. Dahin gehört vor allem die abfällige Beurtheilung Israels[1]) und die hieraus sich ergebende Bevorzugung der Heidenwelt, nicht minder die hier ausgesprochene Ansicht über die Person des Messias.[2]) Freilich finden sich gerade hier auch manche Anklänge an Stücke des jüdischen Interpolators, doch erklären sich dieselben leicht

---

[1]) cf. besonders den Satz: *καὶ κρινεῖ κύριος ἐν πρώτοις τὸν Ἰσραὴλ ... ὅτι παραγενόμενον θεὸν ἐν σαρκὶ ἐλευθερωτὴν οὐκ ἐπίστευσαν.*

[2]) Zu *ἕως ὅτε ὁ κύριος ἀποκαλύψῃ τὸ σωτήριον αὐτοῦ πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* cf. Lev. 4: *ἕως ἐπισκέψηται κύριος πάντα τὰ ἔθνη ἐν σπλάγχνοις υἱοῦ αὐτοῦ*; zu *βασιλέα τῶν οὐρανῶν τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα μορφῇ ἀνθρώπου ταπεινώσεως* cf. Dan 5 fin.: *βασιλεύων ἐπ' αὐτοὺς ἐν ταπεινώσει καὶ ἐν πτωχείᾳ*; zu *παραγενόμενον θεὸν ἐν σαρκί* cf. Zab. 9: *θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου* etc.

als Reminiscenzen des christlichen Interpolators, wenn nicht etwa dem letzteren an unserer Stelle eine ursprünglich auf jüdischem Boden sich haltende Schilderung der messianischen Zeit zur Grundlage gedient hat. Jedenfalls ist dann aber der Text des jüdischen Interpolators derartig umgeändert und mit so vielen neuen Zusätzen versehen, dass sich seine ursprüngliche Gestalt nicht mehr erkennen lässt.

Dagegen herrscht in c. 11 ein durchaus einheitlicher Gedankengang, und halte ich dasselbe aus dem Grunde, geradeso wie es uns jetzt vorliegt, für eine Zuthat des christlichen Interpolators, welcher allerdings das ganze Stück irgend einer christlichen Schrift entlehnt haben mag. Widersprüche jedoch innerhalb c. 11 vermag ich nicht zu entdecken.[1]) Wenn von Paulus ausgesagt wird: *φῶς γνώσεως ἐπεμβαίνων* (Oxon.: *λάμπων ἐν σωτηρίᾳ*) *τῷ Ἰσραὴλ ἐν σωτηρίᾳ* in Erinnerung daran, dass er auf seinen Missionsreisen zunächst die Synagogen der Juden zu besuchen pflegte, so verträgt sich das sehr wohl mit der folgenden Aussage: *καὶ ἁρπάζων ὡς λύκος ἀπ᾽ αὐτοῦ καὶ διδοὺς τῇ συναγωγῇ τῶν ἐθνῶν,* welche darauf anspielt, dass Paulus sich schliesslich wegen des fortwährenden Widerstrebens der Juden ganz zu den Heiden wandte (Act. 13,46).

Ich kann nicht erwarten, dass man meinen Resultaten in allen Punkten zustimme. Obwohl ich an den meisten Stellen die Interpolation überzeugend nachgewiesen zu haben glaube, so bin ich doch hin und wieder bei der Ausscheidung einzelner Stücke bis zuletzt schwankend gewesen und deshalb auf Widerspruch gefasst. Je geschickter der betreffende Interpolator seine Bemerkung mit dem Texte verflochten hat, um so schwerer muss es uns fallen, das Original wiederherzustellen. Nicht wenig erschwert auch der Umstand die Untersuchung, dass unser Buch von einer doppelten Reihe von Interpolationen durchsetzt ist und dass die jüdischen Interpolationen, wie sich mir im Laufe der Arbeit immer deutlicher herausgestellt hat und was namentlich an der verschiedenen Beurtheilung des Stammes Levi in den betreffenden

---

[1]) Gegen Vorstmann p. 36 f.

Abschnitten klar hervortritt, nicht von einer Hand stammen. Bei den christlichen Interpolationen, welche fast nur aus kurzen Glossen bestehen, ist das von vorneherein wahrscheinlich und braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden. Da nun die christlichen Interpolationen von den jüdischen vielfach abhängig sind und die letzteren umgestaltet haben, so stellen sich besonders einer reinlichen Sonderung dieser Theile erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Oftmals sieht man auf den ersten Blick, dass der Text verwirrt ist, während die Frage, wo die Interpolation anfange und wo sie ende, was dem christlichen und was dem jüdischen Interpolator angehöre, kaum zu entscheiden ist. Wenn ich trotzdem mich bemüht habe, überall eine möglichst bestimmte Ansicht aufzustellen, so ist das aus dem Grunde geschehen, weil man nur auf diese Weise zum Ziele gelangen kann, während man mit allgemein gehaltenen Vermuthungen und vagen Behauptungen keinen Schritt weiter kommt. — Ist meine Ansicht über die Zusammensetzung der Testamente im wesentlichen richtig, so folgt daraus, dass unser Buch einen ungleich höheren Werth hat, als ihm in der Regel beigemessen wird. Zwar ist es, der bisher allgemein gültigen Ansicht entgegen, für die Geschichte des Urchristenthums nur mit grösster Vorsicht zu verwenden, dagegen liefert es vor allen Dingen zur Charakteristik des vorchristlichen Judenthums einen wichtigen Beitrag und behauptet unter den Pseudepigraphen des Alten Testamentes neben dem Buche Henoch und den Psalmen Salomos seine Stelle. Seine Beziehungen zum Neuen Testamente sind freilich nach Entfernung der christlichen Zusätze weit geringer und weniger auffallend, doch finden sich in der Grundschrift und den jüdischen Interpolationen noch Anklänge an die Gedankenkreise neutestamentlicher Schriftsteller genug, um die Benutzung unseres Buches für die Theologie und Exegese des Neuen Testamentes in viel ausgedehnterem Masse, als es bisher geschehen ist, wünschenswerth erscheinen zu lassen.

Halle, Druck von Ehrhardt Karras.

18. M. Luther, Sendbrief an den Papst Leo X. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Warum des Papsts und seiner Jünger Bücher von Dr. Martino Luther verbrannt seien. 3 Reformationsschriften a. d. Jahre 1520. ℳ 0,60.

28. M. Luther, Wider Hans Worst. Abdruck der ersten Ausgabe (1541). ℳ 0,60.

50. M. Luther, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe. Abdruck der ersten Ausgabe, 1533. ℳ 0,60.

Rähse, H., Paraphrase des dogmatischen Theils des Brietes Pauli an die Römer. 1882. 8. ℳ 0,80.

Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.

1. Kolde, Th., Luther und der Reichstag zu Worms 1521. 1883. 8. ℳ 1,20.
2. Koldewey, Friedr., Heinz von Wolfenbüttel. Ein Zeitbild aus dem Jahrhundert der Reformation. 1883. 8. ℳ 1,20.
3. Stähelin, Rudolf, Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk. Zum vierhundertjährigen Geburtstage Zwinglis dargestellt. 1883. 8. ℳ 1,20.
4. Luther, Martin, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Bearbeitet, sowie mit Einleitung und Erläuterungen versehen von K. Benrath. 1884. 8. ℳ 1,20.

Schulze, G., Ueber den Widerstreit der Pflichten. Zeitgemässe ethische Studien über Sittengeschichte, Gewissen und Pflicht, denkenden Christen dargeboten. 1878. 8. ℳ 3,00.

Schwertzell, G., Helius Eobanus Hessus. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit. 1874. 8. ℳ 2,50.

Spitta, Fr., Die liturgische Andacht am Luther-Jubiläum. Kritik und Vorschlag. 1883. 8. ℳ 0,80.

— Der Knabe Jesus. Eine biblische Geschichte und ihre apokryphischen Entstellungen. Vortrag. 1883. kl. 8. ℳ 0,40.

— Luther u. der evang. Gottesdienst. Vortrag. 1884. kl. 8. ℳ 0,60.

Ueber Toleranz, Glaube und Vernunft. Ein Gespräch. Ein Beitrag zur Zeitfrage. 1882. 8. ℳ 0,75.

Veghe, Johannes, Ein deutscher Prediger des XV. Jahrhunderts. Zum ersten Male herausg. v. Franz Jostes. 1883. 8. ℳ 12,00.

Wächtler, A., Die bildende Kunst als Auslegerin der Schrift. Ein Vortrag. 1880. kl. 8. ℳ 1,00.

Wrampelmeyer, H., Tagebuch über Dr. Martin Luther, geführt von Dr. Conrad Cordatus 1537. Zum ersten Male herausgegeben. Heft 1/3. 1883—1884. gr. 8. ℳ 4,80.



